قضايا ووجوه فلسفية

بطاي - فوكو - ديدرو

الغلاف للفنان خلف طايع

دكتور

محمد على الكردى

قضايا ووجوه فلسفية

بطاى - فوكو - ديدرو

دار ومطابع المستقبل

بالفجالة والإسكندرية

ومكتبة المعارف ببيروت

الطبعة الأولى

١٩٩٨

تمهيـــد

نتناول فى هذه المجموعة من الدراسات عدة قضايا ومشاكل أثرت بشكل واضح وقوى ليس فحسب على تطور الفكر الفرنسى المعاصر، وإنما أيضًا على الفكر الأوربى والعالمى. فنحن مع "جورج بطاى" فى إطار **الفكر الحيوى** الذى لعب دورًا كبيرًا فى تأسيس الفكر الفلسفى الأوربى خلال القرن التاسع عشر وحتى انبثاق البنيوية وما تمخض عنها من رؤى وأيديولوجيات ثقافية مغلقة. ويولد الفكر الحيوى، فى نظرنا، مع انبثاق علوم الحياة وتطورها ملازمة لفكر التطور عند "دارون" وقيام الرؤى التاريخية فى مجمل النشاطات الأدبية (تطور الأنواع الأدبية والشعرية عند "فيكتور

هوجو" فى "**مقدمة كروموبل**") والفكرية (المراحل الثلاث عند "كونت" مؤسس علم الاجتماع) والاقتصادية (تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج عند "ماركس")؛ كما يتأكد مع أيديولوجيا الدفعات والليبيدو التى تتبلور فى تركيبة اللاشعور عند "فرويد"، ومن خلال إرادة القوة وتجاوز المفاهيم الأخلاقية للخير والشر عند "نيتشة"، كما يبرز أيضًا من خلال فلسفات الإرادة عند "شوبنهاور" وشاعرية الطاقة عند بعض الروائيين على شاكلة "بلزاك" أو "ستاندال". وترتبط فلسفة الحياة عند "بطاى" بدفعة الغريزة ونزعة خرق القانون وتجاوز المحرمات، وهو ما يربطها، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بدور الثقافة ووظيفتها الكابتة والضابطة للدفعات الحيوية والموجهة لها، فى الوقت نفسه، نحو العلم والبناء الاجتماعى بهدف تأسيس الحضارة واستمرارية الوجود البشرى عن طريق إرجاء المتعة.

أما الدراستان الأخيرتان فترتبطان ببعضهما ارتباطًا وثيقًا، وذلك بقدر ما يشكل "**خطاب الجنون**" عند "ديدرو" كاتب وصانع "**الموسوعة الفلسفية الكبرى**" خلال القرن الثامن عشر، ملحقًا تفسيريًا لظاهرة الجنون، كما درسها وحلّلها "ميشيل فوكو" فى مبحثه الكبير عن "**تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى**". وليس

من شك فى أن أهميـة "فوكـو" لا تأتيـه فحسـب مـن طـرح قضيـة الجنون فى صورتها التاريخيـة المقوضـة لصـرح العقـل أو "اللوغـوس" الغربى، الذى يطمح فى أن يكون النموذج الأوحد لما يجب أن يكون عليه العقل البشرى، خاصة فى عصر "العولمة"، وإنما أيضًـا فـى إبـراز الخلفيـة "الأركيولوجيـة" التـى قـامت عليهـا العلـوم الإنسـانية والاجتماعية، والتى كانت بالنسبة لها بمثابة قواعد أو شروط الإنتـاج المعرفى فى ظل ظروف تاريخية محددة، وهى الظروف الموضوعية التى نشأ وتأسس فى ظلها المجتمع الغربى الحديث.

ولقد أردنا فى مبحثنـا عـن "فوكـو" تقديـم صـورة موجـزة ولكن شاملة لحياته العامة والفكرية، وذلك حتى يستطيع من لم يطلع على كتابنا الضخم عنه (**نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكـو**، ١٩٩٢) الإلمام بالخطوط العريضة لأهـم مباحثـه التاريخيـة والفلسـفية عن الجنون والطب العيادى والسجن والسلطة والجنس والأخلاق.

ولعل هذا المبحـث يبـدد -بصفـة نهائيـة- "الإكليشـيهات" الفكريـة السـائدة عـن "بنيويـة" ميشـيل فوكـو، ويـبرز -مـن ثـم- التحـولات والتمفصـلات الكـبرى التـى هيمنـت علـى تكويـن فكـر الكـاتب وحـددت تـراوح هـذا الفكـر بـين "**حفريـات المعرفـة**"

و"**جينيالوجيا السلطة**" فى صورة تفكيكية لم تستبعد بآخرة طرح قضية "**الذات**" نفسها، ولكن من منظور "وظيفى" بحت.

أما طرح قضية الجنون وخطابه فى إحدى كتابات "ديدرو" فهو يسمح لنا بالربط بين التفسير الذى طرحه "هيجل" حول هذا الموضوع فى مؤلفه العظيم "**ظاهريات الروح**" وبين الدراسة "الحفرية" التى قدمها "فوكو" فى تأريخه لظاهرة الجنون والتى حاول أن يثبت فيها عن طريق "القطيعة المعرفية" الكيفية التى تنشأ بها المفاهيم والتصورات فى ظل آليات وممارسات قد تكون بعيدة تمامًا عن المجال المعرفى نفسه. ذلك أن الجنون لم يكن فى صورته المرضية وليد تطور العلوم النفسية والطبية وقدرتها، مع الوقت، على فهم أعراضه وأسبابه بقدر ما كان نتاجًا لعوامل القهر الاجتماعى وأساليب القمع السياسى التى مارستها الطبقات البرجوازية الصاعدة إبان نشأة وتكوين الدولة الليبرالية الحديثة.

والغريب حقًا أن يلتقى -كما سوف نرى- التفسير المثالى للتاريخ عند "هيجل" مع التفسير "الأركيولوجى" الذى يتسم به منهج "فوكو" والذى يريد هذا الأخير أن يكتشف بواسطته القواعد التاريخية المسكوت عنها، ليس فحسب فى عمليات إنتاج المفاهيم

والتصورات المعرفية، وإنما أيضًا فى تعديل المضامين الأخلاقية للأفعال وفقًا للاستراتيجيات الاجتماعية والسلطوية السائدة.

د. محمد على الكردى

الإسكندرية فى ١٩٩٨/٤/١٥

١ـ جدلية الموت والحياة
عند جورج بطاى

١ – جدلية الموت والحياة

عند جورج بطاى

ليس من شك فى أن الإشكالية الفكرية التى يدعو إليها مفكر كبير فى حجم "جورج بطاى"[١]، وإن كان لم يحظ حتى الآن باهتمام يذكر من قبل الباحثين أو المفكرين العرب، إشكالية محيرة ومقلقة على حد سواء. ولعل هذه الحيرة التى يثيرها مثل هذا المفكر هى، فى حد ذاتها، عامل هام من عوامل شحذ الذهن ودفعه إلى طرح التساؤلات من منظور المغايرة والاختلاف، وهو المنظور الجديد حقًا كما علمنا "فوكو"، بإثراء رؤيتنا لأنفسنا وللآخرين.

إن "بطاى" يعد بحق فيلسوف المفارقات، المفارقات العويصة التى تضع أدبه وفكره على تخوم المحذور، أى فى هذه المنطقة الغائمة الشائكة التى تتأرجح بين الشعور واللاشعور أو بين الوعى واللاوعى.

لاغرو، من ثم، أن يكون لنهجه الفكرى هذه الخصوصيـة الفريـدة التى تجعل من عالمه الأدبى والنظرى عالمًا بالغ التميز، وربما الغرابـة. ذلـك أن هذا النهج، على خلاف ما نعرفه ونألفه من الطرائق العقلانيـة التى ينـى بها العلم موضوعاته على الدقة والاتساق، يقوم بطريقة حـد مؤثـرة علـى إدراك المغاير، أو بعبارة أخرى، هو محاولة تكاد تكون مستميتة للإمسـاك بما يفلت من قبضة المعرفة الموضوعية أو الظاهرية البحت.[٢]

على هذا النحو، سوف نـرى "بطـاى" يميـل، فـى مجـال التنظـير الاقتصادى، بدلاً من التركيز علـى مفـاهيم المنفعـة وآليـات الإنتـاج، إلى صياغة ضروب من الإنفاق المظهرى أو المبدد للطاقة البشرية؛ وفـى مجـال علم الاجتماع، إلى دراسة عوامل التفكك والاختلاف بـدلاً مـن تسـليط الضوء على عناصر التكاتف والائتلاف؛ كما سيُعنى، فـى مجـال سـيكون شاغله الأكبر ومحور تأملاته العميقة، وهو مجال الدراسات الدينية وظاهرة "القداسة" (Le Sacré) بما يسميه "أقطاب التنافر".[٣]

ولتفصيل بعض مـا أجملنـا نقـول: إنـه إذا كـانت فكـرة المنفعـة تشكل القاعدة الأوليـة لاقتصاديـات السـوق، فإنهـا تفـترض -لاشـك- ألوانًا من التوازن بين الإنتاج والاستهلاك؛ كما أنها إذا كانت تهدف إلى الحفاظ على بقاء المجتمع واستمراريته، فإنهـا سـرعان مـا سـوف تتطلـب إقصاء مبدأ "اللذة العنيفة" لما توسم به هذه الأخيرة مـن جنـوح مسـترذل وانحراف مشين، وذلك تذرعًـا بـالدعوة إلى الاعتـدال وإرجـاء المتعـة إلى

حين يمكن توفيرها للجميع. ولما كانت هذه التصورات النفعية البحت تخدم، فى المقام الأول وفى إطار "مبدأ الواقع"، مصالح الطبقات السائدة، فإن الكاتب يكشف لنا الغطاء عن وجود نوع من الرغبة اللاواعية والمكبوتة لدى الأفراد والجماعات البشرية على السواء، وهى ما يطلق عليها اسم "نزعة الإنفاق" أو التبديد، وهى نزعة تتطابق، فى نظره، مع عدد من الدفعات العارمة التى تشبه إلى حد ما حالة "الشبق". وغالبًا ما تبرز هذه الدفعات اللاإرادية نحو الضياع والتبديد أو "الإنفاق من أجل الإنفاق" -كما يقول- عبر بعض الظواهر المألوفة مثل حب الظهور والإنفاق والبذخ والشهوة إلى الاقتتال والهوس الدينى وكل صنوف النشوة الحسية والوجدانية.(٤)

ولعلنا نلاحظ، فى مجال الاقتصاد، أن النظام الرأسمالى قد جعل، منذ ظهور الطبقة البرجوازية إلى حيز الوجود على أقل تقدير، من المنفعة أو الفائدة الغاية الاجتماعية العليا للإنتاج، إلا أن هذه الظاهرة لا تشكل، كما يبدو، القاعدة العامة؛ إذ أن عملية الإنتاج كانت تخضع فى كثير من المجتمعات السابقة على اقتصاديات السوق لمبدأ "الإنفاق غير المنتج" أو الإنفاق الترفى، وهو ما كان يشكل سمة مميزة للطبقات العليا أو السائدة. ومن هنا، نفهم الارتباط التقليدى بين الثروة والسلطة والجاه. بل ويذهب الكاتب أبعد من ذلك حينما يؤكد، استنادًا إلى دراسات عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا الشهير "مارسيل موس" عن

الهبة[٥]، أن الاقتصاد البدائى لم يعرف نظام المقايضة بالمعنى الذى نألفه، إذ أن هذا المفهوم لم يكن يدل بأية حال من الأحوال على التبادل، و لم يكن يهدف قط إلى الاقتناء؛ فالمقايضة كانت تتطابق، فى الأغلب، مع ظاهرة العطاء أو الهبة، أو ما أسماه "موس" "البوتلاتش" (Potlatch)[٦]، وهى عبارة عن رغبة قوية فى الإنفاق التنافسى. وهذا ما يفسر لنا، فى نظر "بطاى"، كيف استطاعت ظاهرة مثل الإنفاق الترفى أن ترقى –على الأقل إلى حين ظهور الطبقة البرجوازية بمعاييرها النفعية– إلى مرتبة القيم الإيجابية، وكيف ارتبطت لدى طبقة النبلاء والسادة بمبادئ الشرف والمجد وعراقة المحتد.[٧]

أما فى مجال "المقدسات" البدائية، التى تقوم فى أغلبها على مفاهيم المحايثة (Immanence) والحلولية (Panthéisme)، فإن الكاتب يربط بين مبدأ "الإنفاق الترفى" وبين ما يسميه "القداسة السوداء" وهى التى تتطابق –فى نظره– مع منطقة "الرجس" أو "الدنس" فى الديانات الوثنية القديمة[٨]. ويبدو أن هذا الضرب من القداسة، الذى يختلف كل الاختلاف عن مفهوم الألوهية القائم على مبدأ العلو (Transcendance)، هو ما سوف ينتهى بالاختلاط مع ظاهرة السحر، وبوجه خاص، مع ظاهرة السحر "الأسود" تمييزًا له عن السحر "الأبيض" الذى كان يرتبط بالجانب الخيِّر فى العبادات القديمة. مهما يكن من أمر، فإن إنتاج هذا النوع من القداسة المشوب بالقلق والتوتر

كان ينصب على نفايات الجسم وبعض إفرازاته مثل دم الحيض، أى على كل ما يشكل فى الواقع موضوعات التحريم أو "التابو". ومن الواضح أن الغاية من هذا التحريم كانت حماية الجماعة من "تجاوز الحد فى الإنفاق" وفقًا لتعبير الكاتب، أى من التردى فى حبائل الشر والجريمة؛ وذلك بقدر ما تمثل الجريمة خرقًا لحدود "الإنفاق" المسموح به للحفاظ على توازن المجتمع وتوافقه مع القوانين الكونية.

ومع ذلك، يزعم الكاتب أن فكرة الحد أو الحدود، التى تشكل موضوع التحريم، لا فعالية لها على المستوى الانفعالى الذى يمثل لب ظاهرة القداسة بما تثيره من توحس ومخاوف وهلع وقلق، إلا ملازمةً لنقيضها، أى لمبدأ "الانتهاك" (Transgression) أو نقض التحريم، الذى يُعرِّفه "بطاى" بقوله:

«إن الإنسان لا يستطيع، من جراء ذلك، أن يحيا من غير أن يحطم الحواجز التى يقيمها على طريق حاجته إلى الإنفاق، وهى حواجز لا تقل فى أى من جوانبها رهبة عن المنية. ذلك أن وجود الإنسان كله، أى ما يعادل مجمل إنفاقه لطاقته، يتحقق ها هنا فيما يشبه الاضطرابات المصطخبة التى يتراوح فيها مصيره بين الموت وبين أكثر دفعات الحياة توترًا»[٩].

على هذا النحو، تبرز لنا ظاهرة الحياة عند "جورج بطاى" فى صورة جدلية ناقصة أو ثنائية بالغة التوتر بين طرفين متصارعين: مبدأ

الحد والمنع والحظر من جهة، وانتهاك هذا المبدأ من جهة أخرى. وليس من شك فى أننا هنا بصدد ثنائية تشكل لُحمة الحياة وسداها، بل بصدد جدلية لحياة تؤكد ذاتها ووجودها فى قلب الموت نفسه(١٠). ويبدو لنا أن هذه الفكرة الأخيرة، فكرة ارتباط الحياة بالموت، كما يتصورها "بطاى" فى هذا السياق، تتطلب منا بعض الحيطة والحذر. ذلك أنه يقيم، فى الواقع، تصوره لظاهرتى الموت والحياة على مستويين جد مختلفين: مستوى الوجود الكلى المتصل تارة، ومستوى الوجود الفردى المنقطع الزائل تارة أخرى. ولا مراء فى أن ظاهرتى الموت والحياة يصعب انتماؤهما، فى كل من الحالتين أى الجزئية والكلية، إلى الإطار المرجعى نفسه، كما يتعذر التقاؤهما بطريقة خطية مستقيمة. ومن ثم فإن كل تحول أو انتقال من المنقطع إلى المتصل، أو من الفردى إلى العام أو الكلى لا يمكن تصوره إلا حذرًا وتخمينًا. أضف إلى ذلك، أن قبول هذا التحول، وإن كان يبدو متفقًا مع "دفعة الموت" عند "فرويد" كواقع أو كصفة ملازمة للحياة البشرية -كما هو الحال عليه عند "بطاى"- معناه قبول التناقض الجذرى الذى يفصل الموت عن الحياة. لذلك لا نعتقد أن مبدأ انتهاك الحدود والمحرمات، الذى قد يدل فعلاً على فيض الحياة وتأكيد دفعتها فى فعل التجاوز نفسه، يمكن أن يشكل رغبة فى الموت أو الفناء على مستوى الفرد وتأكيدًا، فى الوقت نفسه، للحياة على مستوى الوجود الكلى. إن هذا التناقض لا يمكن تجاوزه أو قبوله

فعلاً، إلا إذا قبلنا بأن رغبة الموت لا تعنى، فى نهاية الأمر عند "بطاى" إلا رغبة الحياة نفسها فى دفعتها التى لا تكاد تخبو وتستقر حتى تتحفز وتهدر من جديد.

مهما يكن فهم "بطاى" إذن لظاهرة الموت على مستوى الواقع أو المجاز، يمكن القول بأن هذه الظاهرة تحتل -من غير شك- مكان الصدارة فى أدبه وفكره. بل نكاد نقول بأن صورة الموت هى الهاجس الأول للكاتب المعنى باختبار أغوار النفس البشرية وسبر ظلمات "التجربة الداخلية"، وهى تجربة "صوفية" من نوع فريد لا يتوخى فيها صاحبها الفناء فى الذات الإلهية أو فى الفيض النورانى للملكوت الأعلى، وإنما يسعى فيها، وسط أحاسيس الفوضى والتخبط والجيشان، إلى الهلكة والضياع وتبديد الذات عبر نوعين من الفقد: فقد "الزمان" وفقد "الشعور".(١١)

وليس من شك فى أن هذه التجربة، التى تذكرنا بما يسمى فى التراث المسيحى باللاهوت "السلبى" ليست منبتة الصلة بالتجربة الروحانية الإيجابية أو "المتعالية" لأنها تصطدم -مثلها تمامًا- بتجربة الجسم أو الجسد بما يتطلبه من ممارسات واجتهادات يُقصد بها إلى قمع الشهوات وكبت الغرائز؛ إلا أن الفرق هنا -وهو جوهرى- يخص طبيعة العلاقة بين الجسد والروح؛ إذ أن الغاية، التى يرمى إليها "بطاى" فى تجربته الصوفية الفريدة، ليست تحقيق خلاص الروح وصفائها وارتقائها،

وإنما الموت والفناء عن طريق العنف وتبديد الطاقة، أو بعبارة أخرى عن طريق العطاء اللامتناهى للذات. ذلك أن التجربة الداخلية، كما يريد لها "بطاى"، تقوم على بث أحاسيس القلق والهلع والفزع فى النفس، وعلى العنف المبدد للرتابة والجمود اللذين يألفهما الإنسان فى حياته اليومية، أو قل على العنف القريب من فعل الموت الذى ينتزع الفرد من حالته المحدودة ليلقى به -فى لحظة من لحظات التأجج والفوران- إلى خضم الشمولية الكونية. إلا أن العنف، كما يعود كاتبنا إلى القول، اغتصاب للذات واعتداء على خصوصيتها الحميمة، بل ألم وعذاب ومشقة. من ثم، فهو لا يُراد أبدًا لذاته، ولا يشكل هدفًا أو غاية فى نفسه. إن العنف فى نظر "بطاى" أقرب ما يكون -على شاكلة القربان البشرى فى الديانات القديمة- إلى الإعداد الدموى للموت والهجر المؤلم للذات من أجل حميمية أكثر غورًا واتساعًا، من أجل حميمية تكاد تشمل الكون بأسره. من ثم، يُقيِّم "بطاى" تجربة العشق فى عنفوانها على أنها "**انفتاح على الموت**" كما يُقيِّم الموت بأنه "**انفتاح على عدمية الديمومة الفردية**"(١٢).

ومع ذلك، ألا يحدث أحيانًا أن تكون حالة الألم والعذاب مصدر لذة فى حد ذاتها، وأن تشكل المكونة المازوكية السمة الغالبة لتجربة العشق سواء فى ذاتها أو معكوسة فى الفعل السادى؟ ومع نفورنا من الموت واستنكارنا لتعاضده مع قوى الحياة فى تدفقها الهادر ألا يحدث

أحيانًا أن يتجاوب الجِمام مع أعمق مطامحنا الحميمة فى الراحة والسكينة، أو فيما يُسمَّى بنزعة "النرفانا" التى قد تشكل صورة لاواعية من رغبة العودة إلى الأم، رحم وأساس كل رغبة؟ إننا هنا، من غير شك، أمام حركة تتراوح بين دفعة الحياة ("إيروس") ودفعة الموت ("ثناتوس") وحركة تتأرجح بين النزعة السادية والنزعة المازوكية؛ ولاشك أن تضافر كل ثنائية من هاتين الثنائيتين ضرورة حيوية -بالرغم من اختلاف غاياتهما فى زعم "ديلوز"(١٣)- لفهم أعمق مكنونات سريرتنا.

يا ترى كيف يربط "بطاى" بين مفهومى العنف والموت، وبين مفهومى التحريم ونقض التحريم؟

إن العلاقة بين التحريم وانتهاكه وبين الحياة المنظمة والمنضبطة بواسطة القواعد والحدود من جهة، وبين العنف أو الموت المؤقت الذى يحدثه هذا العنف من جهة أخرى، ذات طابع جدلى بالغ التوتر. ذلك أن التحريم يحول دون العودة إلى الطبيعة أو دون الأوبة إلى حياة الرغبة المكبوتة واللذة المؤجلة تحت ضغط الضرورات الموضوعية التى يفرضها التنظيم الاجتماعى للعمل(١٤). أما عملية نقض التحريم، التى تشكل الجانب السلبى من الرغبة، وذلك بقدر ما تعمل على تجديد حالة الخوف والقلق الملازمة لانطلاقتها، فتعمل على كسر الحدود وخرق المحرمات، لا لمجرد هتك هذه الحواجز والعقبات ولكن لكى تضفى عليها

-بفعل التجاوز نفسه- ضرورة الوجود مرة أخرى. ومن ثـم، تكتسب هذه العملية، بما تطلقه وتفجره مـن طاقـات وشـحنات نفسية مكبوتـة، قدرة هائلة على كشف آليات "الفقد" و"التبديد" أو "العطاء" التـى تقـوم عليها بعض الظواهر المتراوحـة بـين الطبيعـة والثقافـة، وعلـى رأسـها فـى اهتمامات الكاتب، ظواهر العشق والجنس والقداسة.(١٥)

ويبدو أن وظيفة التحريـم، علـى مسـتوى المعرفـة الداخليـة، أى المرتبطة بالحياة الوجدانية وخلجاتها المتدافعة، هى إقصـاء موضـوع القلـق وما يصحبه من حالات التوتر والرهبة، إذ أن هذا الإقصاء حـد ضـرورى لتحقيق الوعى بالذات ونقل هذه الذات من مستوى الدفعـات المتخبطـة والمتلاطمة إلى مستوى الإدراك والتنظيم والوضوح الذى يسمح للإنسـان بتأسيس العلم والمعرفة وبناء الحقائق الموضوعية لهذا العالم. إلا أن انبثـاق مبدأ التحريـم فـى قلـب عمليـة الانتهـاك غالبًـا مـا يتخـذ صـورة العقبـة الخارجية أو الحاجز المثير للقلق والتوجس، أى لتلك الأحاسـيس الملازمـة بالضرورة لكل ممارسة للإثم واقتراف للخطيئة. أى أنه بعد نجاح عمليـة الانتهاك فى خرقها للحدود، سرعان ما تقوم سلبية التحريـم، بمـا تتخـذه من مظاهر النهى والقمـع، بإحداث آثارهـا المزدوجـة التـى تـتراوح بـين تفجير أحاسيس القلق والرهبة الدافعة إلى إقامة الحدود، وبين إحياء دوافع الرغبة فى خرق هذه الحدود نفسها وتجاوزها، الأمر الذى يجمع، فى نظر

الكاتب، بين اللذة والقلق ويمزج بين الرغبة والخوف في وفاق بالغ الإثارة والالتباس.(١٦)

أضف إلى ذلك أن معارضة التحريم للعنف ولكل تجاوز يتهدد مبدأ الحدود، إنما هو، في الواقع، معارضة للموت نفسه ولحركته التقويضية التي لا تكل، إلا أن ذلك لا يحول بين الموت وشغل الذات الراغبة ودفعها إلى حافة الهاوية، إلى حيث تتنازعها دفعتان لا يمكن ردهما: دفعة الفناء في الوجود الكلي المتصل من جهة، ودفعة إحياء التحريم بما يتلبس به من عوامل إخماد الرغبة وإثارتها، من جهة أخرى. من ثم تبرز للعيان العلاقة الوثيقة التي تربط بين التحريم كحاجز أمام العنف وبين عملية انتهاكه التي يناط بها تفجير هذا العنف نفسه، كما تتضح العلاقة الجدلية التي تنشأ بين القانون وبين عملية خرقه، أي هذه الثنائية التي تعد بمثابة حجر الأساس الذي قامت عليه الإنسانية الحديثة بقاعدتيها العمل والتحريم. ومرد ذلك، عند "بطاي"، أن النشاط الجنسي لم يكف، منذ ظهور "الإنسان العاقل"(١٧) (Homo Sapiens) على وجه هذه البسيطة عن البروز في أغنى وأعنف مظاهره وهو الأمر الذي شكل -عبر تاريخ البشرية العاملة- خطرًا جسيمًا على القوى الإنتاجية وعلى الدوافع الأساسية الملائمة لبناء الحضارة، ولعل من أهمها، من منظور الكاتب، عملية إرجاء المتعة. ومن ثم تولدت الحاجة إلى قيام مبادئ التحريم لكي تنشأ الإنسانية على أساس من احترام الحدود سواء

أمام الموت أو اتجاه النشاط الجنسى، وهى الحدود التى يعد تحريم الزنا بالمحارم وطقوس الموت من أهم مظاهرها الحية والمتبقية.

لاجرم إذن أن يشكل الموت، فى انفتاحه على استمرارية الوجود الكلى، الجانب الآخر من الحياة؛ فهو، وإن كان نفيًا وإلغاءً لها على مستوى الوجود الآنى المباشر، يُعد بمثابة تأكيد لها ودعم لقواها على المدى البعيد. ذلك أن الموت هو الذى ينظم الحياة، ووهو الذى يضع لتجاوزاتها وزخم فيضها الضوابط والحدود. ولعل أبلغ دليل، يسوقه لنا الكاتب على ذلك، هو حاجة النشاط الجنسى المتجاوز للحد إلى تسخير وتبديد طاقة هائلة تحمل بين جنباتها بذور الهلكة والفناء كقوة كامنة فى دفعة الحياة نفسها. ومن هنا كان على مبدأ التحريم أن يشيد حواجزه فى قلب الرغبة نفسها، وذلك حماية للحياة من التبديد والضياع؛ إلا أن كل إلزام بالحدود يحمل فى داخله إغراءً كامنًا بتجاوزها ودعوة غير صريحة بانتهاكها، مثلما يقال فى المثل الشائع «كل ممنوع مرغوب».

وهكذا يمكن القول بأن غواية التجاوز لا تتعارض مع مبدأ التحريم، بل هى «تتخطاه» و«تتممه»، وفقًا لعبارات الكاتب. أضف إلى ذلك أن هذه الغواية تسمح بعودة الذات الراغبة وتأكيدها بقوة بعد مرحلة من الكبت الطويل؛ وهى ذات غير بناءة، على عكس "الكوجيتو" الديكارتى أو الذات المبدعة والخلاقة عند "سارتر". ذلك أنها لا تقيم معرفة موضوعية أو واعية بالوجود ولا تؤسس العلم،

ولا تؤكد النظام. بل على العكس من ذلك كله، إنها ليست إلا بؤرة أو نقطة ارتكاز لحالات من اللامعرفة، ولكنْ لحالاتٍ فى تجاوز مستمر وفى حركة دائبة لا تعرف الثبات أو الاستقرار. ومن ثم، لا يضفى "بطاى" على أية تجربة وجدانية أو داخلية، سواء أكانت من نمط صوفى أو جنسى -إذ أن كل واحدة منهما تجربة تقوم على ضرب من العشق والفناء فى الآخر أو فى الوجود الكلى- صفات الصدق والأصالة والجدية إلا إذا كانت انغماسًا أو فناءً فى تجربة شمولية، وذلك بقدر ما يمثل الكائن الفردى المتناهى فَتْقًا فى نسيج الوجود الكلى، وبقدر ما يتوق هذا الفتق إلى الرتق والتلاشى فى الوحدة الأولية والأبدية لهذا الوجود. وإذا كانت عملية نقض المحرمات تعد من الحالات الوجدانية أو الانفعالية الصرف، فإن التحريم لا يشكل، مع ذلك، نوعًا من العقلانية الخالصة أو الكاملة. فهو، بالرغم من انتمائه لمعايير تقوم على الموضوعية والاتساق والنظام، لا يستطيع أن يفلت تمامًا من مجال الحس والانفعالات، وذلك بقدر ما يعتمد، فى فرض وجوده -السابق بالضرورة على عقلنته- على أحاسيس الرهبة والفزع والقلق، أى الأحاسيس التى تشكل، فى قلب التجربة المعيشة، المضمون الفعلى أو العملى لظاهرة القداسة.[١٨]

بيد أن انتهاك المحرمات أو التعدى على الحدود ليس، بالرغم من ذلك، مجرد تفريغ لشحنة زائدة من الانفعالات العنيفة، ولا مجرد تخلص

من توتر الدفعات الغريزية بطريقة عفوية أو تلقائية؛ إذ أنه، على النقيض من ذلك، يتطلب بعضًا من الثقافة والتنظيم، ويفترض ضروبًا من القواعد والمعقولية[١٩]. ذلك أن عملية التكرار التى يمر بها هذا الانتهاك تفرض عليه نوعًا من تنظيم الممكن أو الفائض الذى يحرره العنف الملازم له. من ثم، نرى ونفهم كيف تنظم وتبارك شرعة الزواج رغبة النكاح، وكيف تضفى الحرب والمبارزة وقضايا الثأر أشكالاً مقننة وتبريرات معقلنة على شهوة القتل والتنكيل. كما نرى كيف أصبح انتهاك تحريم قتل النفس فى مجال المقدسات "الطقس الدينى الأمثل"، كما يقول الكاتب، من خلال طقس الأضحية وتقديم القرابين فى الديانات القديمة. ذلك أن طقوس القرابين المروعة تستطيع بما تمثله من عنف دموى، أن تضع حدًا للطابع الآنى والمنقطع لوعى الكائن الفردى، وأن تغمره، عبر أجواء من الصمت الرهيب، فى محيط من الشمولية الكونية. ويعتقد "بطاى" أن الصدع أو الشرخ الذى يحدثه انتهاك المحرمات فى حياة الكائن الفردى ليذيبه فى الآخر ويفنيه فى حميمية الوجود الكلى يُعد الجسر المشترك الذى يربط بين فعل العشق وفعل التضحية والفداء؛ ذلك أنه، كما يقول: «**إذا كانت التضحية تستبدل الحياة المنظمة للحيوان بالتقلصات العمياء لأعضائه**»، فإن نشوة العشق «**تحرر الأعضاء**» وتجعل من «**حركة الجسد**» فعلاً يتجاوز الإرادة ويخدش الحياء.[٢٠]

وتبرز عملية الانتهاك فى تلازمها مع مبدأ التحريم بصورة واضحة من خلال ظاهرة الزواج الذى ينبئ -كما يقول الكاتب- «**بالانتهاك ويضفى عليه الشرعية**». ذلك أن الزواج يبدأ عادة بما يشبه «**الاغتصاب المشروع**»، ويتم، فى الأغلب، تحت سمات «**الخجل والحياء**». إلا أن انتظام العادة وغلبة الألفة سرعان ما ينتهيان بتنظيم الانتهاك نفسه، وتخليصه من كل شحناته الانفعالية. غير أن أكثر أنواع الانتهاك عنفًا، فى نظر "بطاى" كانت تتمثل -بلا جدال- فى احتفالات وشعائر المجون (orgie) التى كانت تمارسها بعض الطوائف الدينية القديمة، والتى كانت تصل فيها "الهستيريا" الجماعية إلى الحد الذى تتهدد فيه حياة الممارسين لها. ويرى "بطاى" فى هذه الطقوس، التى كان يلجأ إليها أتباع الغنوصية فى بدايات العهد المسيحى حالة من حالات غياب الوعى الجمعى الذى يشبه وضع "القداسة" فى الديانات البدائية التى تقوم على مبدأ المحايثة، والتى يتم فيها الالتحام بين الجماعة والطبيعة بطريقة تكاد تبلغ حد الانصهار التام. أى أن ما كان يتم هنا ليس، بأية حال من الأحوال، ضربًا من التهالك على المتع واللذات، وإنما كان نوعًا من الوجد أو الانسحاق "الهستيرى" إن صح هذ التعبير، الذى قد يشبه الزار فى الممارسات الشعبية؛ وذلك بغية تجاوز العالم المضنى للعمل والنواهى والمحرمات، والرجوع لا إلى نوع من الطبيعة البهيمية

العمياء، كما يظن بعض الباحثين، وإنما إلى نوع من الوحدة الأولية والسكينة الشاملة.(٢١)

مهما يكن من أمر، إن المسيحية، خاصة بعد انتصار حركة الإصلاح والتصويب التى قادها القديس "أغسطين" (٣٥٤-٤٣٠م)، وبعد تطهيرها من بقايا المانوية والغنوصية، لم تقبل بمبدأ الانتهاك كحقيقة مسلم بها، واستعاضت بمفهوم "الألوهية" (Le Divin) عن مفهوم "القداسة" (Le Sacré) مفرغةً بذلك مفهوم "الاتصال" أو "الاستمرارية (Continuité) من مضامينه الانفعالية العنيفة ودلالته الحلولية البحت، لتضمنه معانٍ متسامية كالمحبة والسماحة، وهو الأمر الذى أدى، فى نظر الكاتب، إلى تجاوز مرحلة "الانتهاك" ومكانتها القديمة نحو رؤية أكثر دعة ومسالمة. ومعنى ذلك، أن المسيحية لم تلغ تمامًا مفهوم "الاستمرارية"، وإنما نقلته من مستوى الاتحاد الانفعالى بالطبيعة عن طريق الهتك والعنف والموت فى صوره المختلفة (تقديم القرابين البشرية او الحيوانية، الشعائر والطقوس المغيبة للوعى...) إلى مستوى الإيمان المتسامى بالخالق وبعث الأفراد. ولقد ترتب على هذا التحول فقدان مبدأ الانتهاك لقدرته على تحقيق الاتحاد بفكرة الألوهية، وترديه إلى مستوى الرجس وتدنيس المقدسات، كما تمخض عنه ارتباط العشق والجسد ارتباطًا يرمز، فى الأغلب، إلى الشرور والآثام وعالم المعصية والخطيئة.(٢٢)

بيد أن طرد مبدأ الانتهاك من مجال الطبيعة والدفعات الحيوية للإنسان لا يلغى دوره تمامًا، ولا يضع حدًا حاسمًا لقوته التدميرية، وإنما يربطه بصورة أكثر وضوحًا وبريقًا بعالم اللغة والخيال، وذلك بقدر ما تضفى عليه روعة التصورات الأدبية والفنية جاذبية تتجاوز، إلى حد كبير، مكانته الفعلية فى عالم الواقع. ولعل مؤلفات "ساد" تمثل فى هذا الصدد -كما يذهب "سوللرز"[٢٣]- ردة أو صدعًا بالغ العنف فى قلب المثالية الديكارتية والعقلانية المادية التى قامت على أسسها فلسفة التنوير. وليس هذا الصدع، فى أغلب الظن، إلا نوعًا من الإرتداد المأسوى المروع لسلبية أو عدمية الرغبة التى عملت على طمسها العقلانية الغربية، مثاليةً كانت أم ماديةً، إبَّان عملية تأسيسها المواكب لقيام المجتمع الليبرالى الحديث[٢٤]. وليس من شك فى أن المطموس أو المكبوت هاهنا ليس إلا الذات الراغبة نفسها فى دفعاتها العمياء، وفى تعرفها على طبيعتها أو ماهيتها كذات سلبية وهدامة. بيد أن بروز هذه الذات عند "ساد" فى صورة فيض من الطاقة المبددة أو المهدرة لا يحجب كون ثورتها العارمة نوعًا من الصحوة أو اليقظة التى تكشف عن مدى انغلاق نظم القمع والاستبداد على نفسها. ومن هنا يكتسب الشر، فى صورته العامة كخرق وانتهاك للأعراف وعلاقات القوى المهيمنة، قيمته الإيجابية الهائلة، ألا وهى قدرته اللامتناهية على التحول من قوة انتهاك ودمار إلى قوة ثورية تفتق الوعى وتلهب الخيال وتحرر المستقبل.

من ثم، نفهم كيف تبلغ الرغبة السادية فى حدتها وعنفها إلى الدرجة التى تكتسح فيها كل مفهوم للحواجز والحدود، وكيف تجعل من الشخصية، التى تتجسد فيها، مثال التجاوز وانتهاك المحرمات؛ وذلك إلى الحد الذى لا يقبل فيه "البطل السادى" بأى لون من الألوان المساواة مع ضحيته، طالما أن ما يكيله لها من صنوف الويل والعذاب والهوان يحقق له كل ما يطمح إليه من تمجيد ذاته وتأكيد وحدته واستعلائه على كل عرف أو قانون. وليس من شك فى أن مثل هذه الشخصية، التى لا تقيم وزنًا إلا لمتعها وملذاتها، لا تتراجع أمام أبشع أنواع الجرائم تحقيقًا لنزواتها وإرضاءً لشهواتها؛ وهو الأمر الذى يجعل من الجريمة السادية أبلغ صورة من صور التجاوز وتبديد الطاقة، وأعتى مظهر من مظاهر الإرادة المتمردة والمتحردة من كل وازع أخلاقى ودينى.

أضف إلى ذلك أن الجريمة، فى نظر الشخصية السادية، ليست نوعًا من السلوك الذى يراد به مجرد تحقيق اللذة والمتعة عن طريق العنف والتمرد الأهوج على أعراف المجتمع وقوانينه؛ إذ أن هذه الشخصية تجمع إلى ذلك كل ما يتفتق عنه ذهنها وخيالها من ألوان التعذيب والتنكيل إلى الحد الذى تتراوح فيه بين العربدة والفسق والمجون، ولا تتورع عن القتل وتدنيس المقدسات. ويضيف "بلانشو"[٢٥] إلى ذلك قوله بأن الجريمة السادية لا يجب أن تكون وليدة العاطفة أو الاندفاع الأعمى، وإنما عليها أن تتم بمنأى عن كل انفعال وفى رباطة جأش وبرود يدلان على التوحد

التام بين إرادة الشر لدى الجانى وبين الأثر التدميرى أو التخريبى الذى تحدثه، وذلك بقدر ما تشكل هذه الجريمة ثمرة للإرادة الصلبة ولتصميم لا يكل ولا يلين أمام المستحيل. وربما يرجع ذلك كله إلى كون اللذة الجهنمية، التى يبحث عنها البطل السادى، لا تنطبق بصورة تامة على موضوع بعينه مهما تكن درجة جاذبيته وإغرائه، فهى، فى أغلب الظن، لذة مفارقة لموضوعها، متجاوزة له إلى حد التنكر لماهيتها ومواجهة الفناء. ومن ثم، لا يتجاوز الجرم السادى، فى النهاية، كونه حلم دمار شامل، مجرد حلم لا يكف عن الانبعاث من خبوه، وهو الأمر الذى يحبسه فى حدود اللغة والخيال، طالما أن اللذة المطلقة والجريمة المطلقة لا وجود لهما على أرض الواقع.[٢٦]

على هذا النحو، يردنا الواقع إلى إشكالية التصور ووظيفة الكلام، إذ قبل ظهور "ساد"، كما يذهب الكاتب، كانت الكلمة تشكل سمة الإنسان المتحضر، الذى يعرف كيف يكبت العنف الحقيقى أو يسقطه على الآخر، أى على "الهمجى" أو البدائى، وأضف الأجنبى أو الغريب فى البلاد الغربية "البالغة التقدم". ويقول "بطاى" فى هذا المعنى" «**إن اللغة من حيث تعريفها، هى تعبير الإنسان المتحضر، أمام العنف الصامت**»[٢٧]. إلا أنه منذ بزوز الظاهرة السادية على مستوى الكتابة، يصبح خطاب العنف مجرد تكرار أو اجترار لواقع يكتفى بالانبثاق على مستوى الوعى. ومع ذلك، يبقى الموقف السادى مثيرًا

للدهشة والاستغراب، إذْ أن إعطاء الكلمة للجلاد هو، فـي واقـع الأمـر، تحصيل حاصل -كما يقال-؛ وذلك بقدر ما يقوم الخطاب السادى على منطق السيادة والهيمنة، وهو منطق -كما نعلم- عماده الاستبداد المطلق، وقوامه رفض الحوار والمجادلة؛ وبقدر ما تدفع ظاهرة العنـف صاحبهـا إلى اجتياز المحظور الذى يرديه، مع ضحيته سواءً بسواء، إلى حافة الهاوية.

وقد يفسر "بطاى" وظيفة الكلمة، حينما تمنـح للضحيـة، بأنهـا تحقق لها نوعًا من الاحتجاج الصاخب على مشروعية العقاب الذى يـنزل بها. ولعل منح حق الكلمة للضحية يمثل، فـى نظرنـا، شيئًا أعمـق مـن ذلك، وأقرب إلى تـأكيد هـذه السـادية المعكوسـة التـى نقـع عليهـا فيمـا يعرف بمازوكية السادى نفسه، حينما نـراه يجـد قمـة لذتـه وذروة متعتـه ونشوته فى اعترافات الضحيـة وسـردها اللاهـث المتقطـع للأهـوال التـى تعرضت لها؛ إذ نحن هنا، كما هو الحال فى عالم "نيتشة" الفلسفى، أمـام حب "سادى" للألم والعذاب يتيـح للبطـل "الخـارق" أن يتجـاوز الطـابع المأساوى لهذه الحياة، وذلك بوصـف المأسـاة جـزءًا أصيـلاً مـن طبيعتهـا، وليس مجرد استثناء أو انحراف فى مجراها. بل إن "بلانشو" يذهـب أبعـد من ذلك، حينما يخبرنا بأن البطل السـادى لا يـتراجع، بـالرغم مـن ميلـه الطبيعى إلى إيقاع الأذى بالغير، أمام الذلة والمهانة، ولكن ليس تحت وقع الضرورة الملازمة لوضع المقهورين والمستضعفين، وإنمـا مـن منطلـق اللـذة الخالصة، وإعجابه المريض بمن هم أقوى وأحذق منه. ومـن ثـم، يصبـح

خطاب الألم والعذاب فى المؤلف السادى أشبه بنشيد دامٍ يلهج فيه البطل بالثناء على الشر وعلى الإرادة الحديدية التى تحركه وتوجهه.(٢٨)

أضف إلى ذلك، أن خطاب العنف قد يستطيع، بما يتضمنه من مبررات لهذا العنف وبما يقدمه من تحليلات لبواعثه وأهدافه، أن يتجاوزه على صعيد الواقع، الأمر الذى يجعل من هذا الخطاب نوعًا من التشدق الذى يفضح خواءه وضربًا من التزيد الذى يكشف آلياته النفسية والخيالية البحت. وربما يكون المقصود منه شىء آخر، كما تذهب "سيمون دى بوفوار"، التى ترى فيه لونًا من اللذة المضاعفة على مستوى الوعى نفسه بحيث تنخرط المتعة الحسية والمتعة الذهنية فى سمط واحد.(٢٩) ومن المحتمل كذلك أن يكون "ساد" قد أراد بحديث العنف رفع درجة إثارته النفسية إلى مستوى الذروة، وتأجيج إحساسه أو وعيه بالانحراف عن القاعدة الأخلاقية العامة إلى درجة التغنى بأمجاد الشر ومتعه الفذة. إلا أن الأمر المؤكد، هو اعتقاد "بطاى" الراسخ بأن الرغبة فى انتهاك المحرمات شعور ينبعث من دخيلة الإنسان ولا يفرض عليه من الخارج.(٣٠)

وإذا كانت هذه الرغبة اللامحدودة فى التجاوز وخرق المحاذير تنبعث، على هذا النحو، من دخيلة الإنسان، فلأنها -من غير شك- وثيقة الصلة بظاهرة القداسة، كما رأيناها عند "بطاى" أى فى ارتباطها بدفعات التبديد وفناء الذات بحثًا عن الاندماج، عبر لحظات من الهول

والفزع، بالوحدة الأولية للطبيعة والكون. ومن ثم بروز هذه الرغبة نفسها، بالنسبة للكاتب، من خلال ظاهرة العشق بشقيه الصوفي والحسي. ولكن علينا لكي نتفهم ذلك، كما ينصحنا "بطاي" ألاّ نضفي دلالة جنسية على ظاهرة الاتحاد الصوفي، كما يفعل عادة أصحاب التحليل النفسي، إذ أن العكس هو الأقرب إلى الصواب في نظره. ذلك أن الاتحاد الجنسي يستطيع بفضل التسامي الروحي أن يكتسب معنى يتجاوز طابعه الآني المباشر وواقعه المتدني. ولعل فكرة فناء الذات، أو تجاوزها كطبيعة ملازمة للكائن المحدود، هي التي تسمح له، بفضل الرباط الذي يصل الحياة بالموت في عالم يقوم على المحايثة والاتصال، بتصور العلاقة الحميمة بين الصوفية والجنس؛ وهي علاقة لم تعد تبدو واضحة، على كل حال، منذ القطيعة التي أحدثتها الديانات المتعالية بين القداسة "الخيرة" والقداسة "الشريرة". ويخيل إلى الكاتب أن هذه القطيعة قد أدت إلى انقسام الحياة الجنسية إلى شطرين متعارضين: شطر خير ومشروع يرتبط بالتناسل والإنجاب وشطر سيء ومكروه يرتبط بالمتعة الخالصة والغواية وعمل الشيطان، وهو الأمر الذي دفع، في نظر الكاتب، الزاهد أو المتصوف إلى البحث عن خلاصه وسعادته الأبدية في موات الجسد وفنائه، وفي العزوف التام عن كل مباهج الحياة وملذاتها.[٣١]

غير أن موت الجسد، الذى يبحث عنه الزاهد أو المترهبن، ليس، فى نظر "بطاى" إلا قناعًا يخفى فى ثناياه غواية الجنس والحياة؛ وذلك بقدر ما يمثل الموت نوعًا من تبديد الحياة الفائضة، سواء فى توجهها إلى الآخر أو إلى الذات.(٣٢) ومفاد ذلك أن الصوفى يتأرجح بين نزعتين: نزعته الطبيعية والغريزية نحو الحياة والجنس؛ ونزعته المتسامية التى تلبى حاجته المقابلة إلى العلو والارتقاء. ولكن إذا كانت الأولى تمثل نداء الحياة وغوايتها بشكل سافر، فإن الأخرى ليست إلا تهالكًا على موت، هو فى جوهره ضرب من الحياة الفائضة والممتدة إلى مالانهاية. من ثم، نفهم أن يلتقى كل من العاشق والقديس عند "جورج بطاى": العاشق بقدر ما تدفعه رغبة انتهاك الحدود والمحاذير إلى طرح قضية وجود الإنسان ومعنى خلوده؛ والقديس بقدر ما تدفعه رغبة تجاوز ذاته الحميمة والآنية إلى تأسيس الحياة فى قلب الموت والفناء.

الموت إذن هو الصورة المجازية الكبرى التى يقوم عليها البناء النظرى عند "جورج بطاى"، فهو الذى يلعب فى كتاباته دور "الاستعارة" الأساسية التى تتيح لنا، من جهة فهم حركة الشمولية الجذرية التى تربط بين دفعة الحياة ودفعة الموت؛ والتى تتيح لنا من جهة أخرى، فهم الكثير من مفاهيمه كالهبة والفقد والتجاوز والتبادل العام والمحدود، وأهمها -من غير شك- مفهوم الإنفاق.

وليس مـن شـك، فـى أن مفهـوم الإنفـاق (dépense) يلعـب دورًا أيديولوجيًا بالغ الأهمية فى أعمال "بطاى" وذلك بتقديمه عن طريق صورة الفيض الملازمة له دعامة قوية للأنطولوجيـا الأساسـية التـى تحمـل خطاب الاستمرارية والاتصال عند الكـاتب. فهـو الـذى يسـمح، علـى مستوى الخيال النظرى، الذى ينسج لحمـة هـذه الكتابـات، بسـد فجـوة الرغبة وملء فراغ تقلصاتهـا -المتقطعـة بـالضرورة- لتنتهـى فـى سـكينة "الواحد". إلا أن الرغبة، كمـا يقـول "فرانسـوا فـال"، لا تخضـع لمنطـق الواحد، وإنما تميل إلى بعثرة موضوعاتها وتفتيتها إلى مالانهاية، وهو الأمر الذى يفسر لنا تكرار مشهد اللذة والعذاب فى أعمال "سـاد" إلى درجـة الملالة والنصب. يقول هذا الفيلسوف:

«الجنس ليس الموت -أى هذه الوحـدة المتكتلـة (هـذه الفكـرة) التى تنقلنا إلى الجـانب الآخـر، فيمـا وراء الجنـس والحيـاة، هنـاك حيـث لا يوجد شىء قابل للإنتاج (حيث لا يقبل شىء بإنتاجه) من أجل جسد أصبح هو نفسه شيئًا- وإنما التناثر من خـلال أشـياء دومًـا مختلفـة، حتـى ولو كانت متكررة فى تركيبتها»(٣٣).

ولكن ألا يذكرنا هذا الموت -مرة أخرى- بأسطورة "ثنـاتوس" عند "فرويد" وبما تشـكله مـن عقبـة ابسـتمولوجية فـى هيكـل تصوراتـه التحليلية؟ مهما يكن من أمر، لقد حاول محلل معـروف(٣٤) أن يحـل لنـا هذه المعضلة التى تقيم الموت فى قلب الحياة، وذلك بصدد فهم "فرويـد"

للتناقض القائم بين اللذة والألم عبر ظاهرة المازوكية. وخلاصة ذلك أن "فرويد" يحدد نوعين متمايزين من اللذة أو قطبين مختلفين لها: الأول يشير إلى لذة عضوية أو دفعية ذات مستوى كمى تقوم على الإثارة وتفريغ حزء من الطاقة الفائضة؛ والثانى يشكل لذة استمتاعية خالصة تميل إلى الثبات والاستقرار، وتمثل ضربًا من التلذذ بالألم. وبهذا الصدد، يربط "فرويد" أسطورة "ثناتوس" أى دفعة الموت، بحركة الدفعات العضوية نفسها وبطابعها المتكرر فى جنوحه نحو الاستقرار. ويبدو أن "فرويد" يحاول أن يربط، من خلال هذه الأسطورة، ميل الإنسان الطبيعى إلى تكرار أو إعادة الحالات والأوضاع، التى يمر بها لأول مرة، بقوة كونية متجاوزة للحقل النفسى والحقل الحيوى على السواء. ويبدو ان هذه القوة ميالة بطبيعتها إلى العودة بنظام الحياة العضوية من التركيب إلى البساطة، ومن الحركة إلى السكون.

ويرى هذا المحلل نفسه، من جانب آخر، أننا لو قبلنا بأولوية عامل الاعتداء-الذاتى (auto-agression)، المكون لظاهرة المازوكية الأولية، ذات الارتباط الوثيق بنشأة الجنس، على عامل الاعتداء – على – الآخر (hétéro-agression) لأمكننا أن نفهم الأولوية التى يحتلها عامل النزوع إلى الصفر -أى إلى "الموت"- على الرغبة فى إبقاء حالة التوتر فى قلب مبدأ اللذة.[٣٥] بيد أن هذه الأفكار لا تقنعنا كثيرًا لأنها -كما سبق القول- تولج الموت فى قلب الحياة نفسها. ولعل المحلل

"دانييل لاجاش"[٣٦] أقرب إلى الصواب حينما يؤكد لنا بأنه ليس هناك انتقال ممكن من العضوى إلى اللاعضوى داخل الاتجاه أو الميل إلى تخفيف حدة التوتر، وإنما -على الأغلب- نوع من "اللزوجة" النفسية أو الارتخاء النفسى. ويضيف "لابلانش"[٣٧] أن "فرويد" يخلط، فى هذا الصدد، بين مرحلة الصفر وبين مستوى الثبات العضوى الذى لا علاقة له بالصفر، وذلك لأن حالة الثبات أو الاستقرار العضوى تعمل، بهدف الوصول إلى التوازن، على طرد الإثارة أو الطاقة بقدر ما تعمل على حثها. هذا بالإضافة إلى أن قانون الثبات لا يمكن عده من العمليات الأولية التى يعرفها اللاشعور؛ إذ أنه، فى الأغلب، مجرد آلية للتكيف من أجل المحافظة على الحياة؛ ومن ثم، يجدر ربطه بظهور مرحلة الأنا المتأخرة نسبيًا.

أخيرًا وليس آخرًا، أليس هذا الموت، الذى يُعنى به "بطاى" ويجهد نفسه فى استكناه معناه واستجلاء حقيقته، هو حد الرغبة نفسها وغايتها التى ينتهى عندها سعيها اللاهث المتقطع نحو الإشباع؟ مهما يكن من أمر هذا الموت، وما يتبادر إلى ذهننا من صور الشاعرية المرتبطة به، إنه يظل، بالنسبة لكاتبنا، هذه المحاولة المقلقة والمحيرة، التى يخشاها ويرغبها على السواء، للاتصال بالآخر وما يحمله من أسرار المطلق واللامحدود. ولكن إذا كان هذا الموت، الذى يتخيله "بطاى" مدخلاً إلى الآخر، أو المدخل الوحيد إليه. سواء أكان هذا الآخر معشوقًا أو معبودًا؛ فإن ذلك لا يتم له إلا بواسطة تجربته الداخلية البالغة الذاتية،

التى تتركنا -للأسف- على حافتها الخارجية. ومن ثم، فنحن لا نرى فى محاولته الملتاعة تلك إلا سعيًا يائسًا ومأسويًا على السواء فى سبيل إدراك المستحيل، هذا المستحيل الذى يأبى الإنسان إلا أن يرقى إليه -واعجباه!- على أكتاف الحياة.

هوامش البحث

(١) جورج بطاى (١٨٩٧-١٩٦٢)

تخرج هذا الكاتب من مدرسة الوثائق عام ١٩١٨ وعُين فى عام ١٩٢٢ مديرًا للمكتبة الوطنية بباريس. ولقد انضم لفترة وجيزة إلى حلقة السرياليين، ثم شرع يهاجم رائدهم "أندريه بريتون" ابتداءً من عام ١٩٢٩. ولقد تأثر "بطاى" بأفكار "نيتشه" و"هيجل"، كما كان يفسره "ألكسندر كويف"، وعالم الأنثربولوجيا "مارسيل موس". و لم تتأكد شهرة "بطاى" إلا بعد بلوغه سن الستين حينما نشرت له ثلاث دور نشر ذائعة الصيت (جاليمار ومينوى وبوفير) ثلاثة من أعماله السابقة دفعة واحدة. وهى دراسات: "**الأدب والشر**"، و"**الجنس**"، ورواية "**زرقة السماء**".

انظر:

Dictionnaire des Littératures, Sous la direction de Jacques Demougin. Librairie Larousse, T.I, 1985, pp. 165-166.

(٢) علم المغاير هو ما يسميه "بطاى" (L'Hétérologie) ويهدف الكاتب من تأسيس هذا العلم إدراك ما يخرج عن نطاق الموضوعية وإلقاء الضوء على ما تسقطه المعرفة المنطقية من حسابها، وينضوى، من ثم، تحت مظلة "اللامعرفة".

االنظر:

Georges Batailles, œuvre Complètes. Paris, Gallimard, 1970, pp.61,62.

(٣) المرجع نفسه، الجزء الأول، ص ص ٣٠٢-٣١٩.

(٤) المرجع نفسه، الجزء الأول، ص ٣٠٣.

(٥) Marcel Mauss, **Essai sur le Don**. (1923-1924), in **Sociologie et Anthropologie**. Paris, P.U.F., 1966.

ويضم هذا الكتاب أهم أعمال الأنثربولوجى "مارسيل موس" مع مقدمة تحليلية لهذه الأعمال بقلم رائد الأنثربولوجيا الفرنسية المعاصرة "كلود ليفى-ستروس".

(٦) هذه الكلمة من أصل هندى-أمريكى، وبوجه خاص "شينوك". انظر المصدر السابق، ص ص ١٥١-١٥٢.

ويعرف د. أحمد أبو زيد هذا المفهوم قائلاً: «يرتكز هذا النظام فى أساسه وفى أبسط مظاهره على أن يقوم الشخص من ذوى المكانة والمركز الاجتماعى بتوزيع نوع معين من الأغطية على أقاربه الذين لا يلبثون بعد انقضاء فترة من الزمن أن يردوا إليه هذه الأغطية بعد أن يضيفوا إليها أعدادًا أخرى كبيرة قد تصل إلى أضعاف ما أخذوه منه فى الأصل. وكان كثير من العلماء ينظرون إلى هذا النظام على أنه نوع من الإقراض الذى يعود على صاحبه بفوائد مرتفعة. وهذا فهم خاطئ بغير شك، لأن البوتلاتش فى جوهرها نظام اجتماعى وشعائرى يهدف إلى اكتساب مزيد من الشرف والسمعة الطيبة وذيوع الصيت عن طريق المنح والعطاء والمبالغة فى الرد.»

انظر: دكتور أحمد أبو زيد: **البناء الاجتماعى – مدخل لدراسة المجتمع. الجزء الثانى. الأنساق**. دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ص ٢٢٧.

(٧) جورج بطاى: **الأعمال الكاملة** (المرجع المذكور فى البداية). الجزء الثانى، ص ٣١٠.

(٨) Georges Bataille, **Théorie de la Religion**. Paris, Gallimard, 1973, pp. 17, 84, 95-97

يذهب "بطاى" إلى أن مفهوم القداسة أو الألوهية فى الديانات البدائية كان يربط بين الإنسان والطبيعة برباط وثيق نظرًا لقيام هذا المفهوم أو التصور على مبدأى المحايثة والمشاركة. ولعلنا نذكر أن "لوسيان ليفى-برول" كان يجعل من مبدأ المحايثة أو المشاركة سمة رئيسية من سمات العقلية البدائية أو السحرية. من ثم فإن فكرة العلو أو

"الترنسندانس" (Transcendance) ما كانت تظهر للوجود، كما يقول الكاتب، إلا بعد بروز المفاهيم الثنائية وانقسام مجال القداسة إلى جانب خير وجانب شرير، أو جانب أبيض وجانب أسود.

(٩) جورج بطاى، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثانى، ص ٣٣٣.

(١٠) Georges **Bataille, L'Erotisme**. Paris, Ed. de Minuit, 1957, p.18.

(١١) R. Barthes, **J.-L.** Baudry, **Bataille**. Paris, U.G.E. (10/18) p. 43.

(١٢) Georges **Bataille**. **L'Erotisme, Op. Cit.**, p. 29.

(١٣) Gilles Deleuze, Présentation de Sacher-Masoch. Paris, Ed. de Minuit, 1967, p. 92.

(١٤) J.-L. Baudry, **"Bataille et la Science"**, in Bataille, **Op. Cit.**, p. 139.

(١٥) لا يجد "فرانسوا فال" أى ترابط بين مفاهيم القداسة والتحريم والانتهاك، بالرغم من قبوله بوجود قاسم مشترك بين تجربة العشق والقداسة بمعناها القديم القائم على مبدأ المحايثة، ولعله يناقض نفسه فى ذلك. انظر مقاله:

François Wahl, **"Nu, ou les impasses d'une sortie radicale"** in **Bataille, Op. Cit.**, p. 202.

(١٦) Georges Bataille, **L'Erotisme**, p. 43.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٥٦.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٥٨-٧١.

(١٩) مرة أخرى يعتقد الفيلسوف المعاصر "فرانسوا فال" أن "بطاى" فاته ربط مبدأ التحريم بمنطوقه أو ملفوظه (énoncé)، أى بنصه من جهة، وبتلفظه (énonciation) من قبل الذات الراغبة (وبالضرورة المتخيلة عبر اللغة) من جهة أخرى. أى باختصار، فى علاقته بقضية اللغة، وبالدال بوجه خاص فى توليده للمدلولات من غير المرور حتمًا بتجربة واقعية أو فعلية. ولعل ذلك يرجع، فى نظرنا، بجانب غياب المفاهيم البنيوية للغة عند "بطاى"، إلى أنه كان معنيًا بتصورات أشبه بانشقاق الذات الراغبة، ومن ثم انفتاح اللغة

على الجسد الحى، وقد يكون فى ذلك نوع من رد الفعل ضد "الكتابة الآلية" التى أولع بها "أندريه بريتون" رائد الحركة السريالية، والتى كانت وكأنها تقيم التجربة الحية (لاحظ تضخيم دور الطبيعة والدفعات الحيوية عند "بطاى") فى قلب اللغة وتوليدها منها بشكل آلى بحت.

انظر مرجع الهامش رقم ١٥، ص ٢٣٨.

(٢٠) Georges Bataille, **L'Erotisme**, p. 102.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١٢٨، وانظر كذلك:

Georges Bataille, **Théorie de la Religion, Op. Cit.**, pp. 17-84.

(٢٢) Georges Bataille, **L'Erotisme**, p. 132-137, et p. 18.

(٢٣) Philippe Sollers, "L'Acte Bataille", in **Bataille. Op. Cit.**, p. 18.

(٢٤) هذا الصدع الذى تحدثه "عدمية" الرغبة فى قلب النسق العقلانى الغربى الحديث يذكر بعدمية الجنون فى قلب التجربة الكلاسيكية للعقل عند "ميشيل فوكو".

انظر دراستنا" د. محمد على الكردى، **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ١٥٩-٢٤٤.

(٢٥) Maurice Blanchot, **Lautréamont et Sade**, Ed. de Minuit, Paris 1963, pp. 44-45.

(٢٦) Georges Bataille, **L'Erotisme**, p.192-194.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٢٠٦.

(٢٨) Maurice Blanchot, **Op. Cit.**, p. 131.

(٢٩) Georges Bataille, **L'Erotisme**, p.213-215.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٢١٦-٢١٧.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٢٤٦.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٥، وص ٢٧٦-٢٨٦.

(٣٣) ois Wahl, in **Bataille, Op. Cit.**, p. 225.

(٣٤) Jean Laplanche, Vie et Mort en Psychanalyse, Paris, pp. 178-198.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٨٢.

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٨٤.

(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٩٨.

٢ ـ ميشيل فوكو

حياتـــه وأعمالــــه

٢- ميشيل فوكو

حياته وأعماله

ميشيل فوكو إنسان متعدد الأقنعة والوجوه، كما كان يحلو للعالم الأنثروبولوجي الشهير "جورج دوميزيل" أن يقول. ومن ثم، فلست أدرى إذا كانت حياته الشخصية -وهو الأمر الذى كان يرفضه دعاة البنيوية وغيرها من النظريات الفلسفية المعاصرة كـ"التفكيكية" (دريدا) و"الريزوماتية" (دولوز وجتارى)[١] الذين لا يعنون إلا بالنص وتفرعات النص وهامش النص وجذور النص- تفيد فى فهم أعماله وشرح أفكاره. وليس من شك فى أن تاريخ الفكر الفلسفى يقوم أساسًا على النصوص وفهمها وتفسيرها؛ إلا أن ذلك لا يمنع من الرجوع إلى حياة الكاتب والمبدع وإلى الأحداث الهامة التى أثرت فيها وفى حياة معاصريه حتى يمكن إلقاء مزيد من الضوء على هذه النصوص، وعلى

ملابسات نشأتها وتكوينها، وكذلك على الدور الذى لعبته فى عصرها، سواء أكان هذا الدور متسقًا مع إرادة الكاتب أم غير متسق.

ولد ميشيل فوكو بمدينة "بواتييه" (Poitiers) عام ١٩٢٦، وتوفى بباريس إثر إصابته بمرض "الإيدز" عام ١٩٨٤. وكانت ظروف ميلاده تشبه إلى حد بعيد، ظروف ميلاد "جوستاف فلوبير"؛ إذ أن والد كل منهما كان طبيبًا مشهورًا يريد لابنه أن ينشأ على شاكلته وأن يقتفى أثره. كما أن لميشيل فوكو أخًا طبيبًا أشبع رغبة والده فى تحقيق ذاته، وأبعد، من ثم، بطشه عنه؛ وهو الأمر الذى بذر بذور الكراهية والبغضاء فى نفس كل منهما نحو أبيه، ووثق أواصر المحبة، ربما عن طريق التعويض، بين كل واحد منهما وبين والدته.

نما ميشيل فوكو وترعرع فى أكناف أسرة ذات سعة وجاه وفرت له كل ما يحتاجه، وهو الطفل الهزيل الميّال إلى العزلة والوحدة، من الرعاية والتعليم الملائمين. إلا أنه لم يكن دومًا من نبغاء التلاميذ، خاصة بعد قدوم أبناء السراة من الباريسيين إلى المدينة هربًا من شرور الحرب وويلاتها، وإن شهد له بعض أساتذته بالتفوق فى مواد التاريخ واللغتين اليونانية واللاتينية. ولقد رسب أول مرة عام ١٩٤٥ فى مسابقة القبول بـ"**مدرسة المعلمين العليا**" بباريس و لم يُتح له النجاح إلا فى المرة الثانية. ومهما يكن من أمر، فهو قد بدأ يتقدم فى دراسته بعد هذا النجاح، كما أخذ يتعمق فى قراءاته الفلسفية متأثرًا بدروس

أستاذه "جان هيبوليت" عن "هيجل" التى فتنته وأثرت فيه تأثيرًا دفعه إلى التخصص فى الفلسفة.[٢] إلا أن كلفه بهذا الفيلسوف لن يستمر طويلاً؛ إذ سرعان ما سوف يُفتن بدراسة "ماركس" تحت تأثير أستاذه "ألتوسير"، ثم بعد ذلك بـ"نيتشة" الذى سوف يكرس له دراسة متميزة ضُمت إلى مجموعة الدراسات المهداة إلى ذكرى أستاذه الأول "جان هيبوليت" المتوفى عام ١٩٦٨.[٣]

لقد قضى مشيل فوكو سنوات عصيبة بـ"**مدرسة المعلمين العليا**"، إذ أنه لم يكن شابًا سويًا أو لين العريكة حتى تسهل معاشرته أو مخالطته من قبل أقرانه الذين كانوا يشاركونه السكنى والدراسة بالمدرسة نفسها، خاصة وأنه كان يختلف، خلسةً، فى المساء إلى أوكار وحانات "المثليين"، وهى عادة مرذولة لم تكن بعد مقبولة فى ذلك الوقت؛ وما كان له أن يعترف بها مخافة الخزى والعار، مثله فى ذلك مثل الناقد الشهير "رولان بارت" الذى لم يُعرف ميله إلى الصبية إلا بآخرة. ويعتقد بعض المحللين لفكره أن هذا الشذوذ، الذى دخل فى أعراف الفرنسيين منذ ثورة عام ١٩٦٨ الثقافية كنوع من الأسلوب الخاص فى الحياة، كان بمثابة الدافع الأساسى له نحو تعميق الدراسات النفسية والاهتمام بأخلاقيات الذات، وهو ما دفعه إلى الانكباب على أعمال "فرويد" و"بطاى" و"بلانشو" و"كلوسوفسكى" و"جان جينيه" و"ساد".

إلا أن اهتمامات فوكو لم تكن لتقف عند هذه الجوانب النفسية، التى ربما سيطرت عليه فى فترة تكوينه الأولى، والتى كانت رسالته عن "**الجنون فى العصر الكلاسيكى**" ثمرتها المبكرة، إذ أنه كان يعنى بقراءة "ديكارت" و"كانط" منذ المدرسة الثانوية، وبعد ولعه المبكر بفيلسوف المثالية الأعظم "هيجل" أخذ يقرأ أعمال "ماركس"، تحت تأثير "ألتوسير" المعيد النابه بـ"**مدرسة المعلمين العليا**"، إلى درجة انخراطه فى الحزب الشيوعى عام ١٩٥٠، ثم تعلق بـ"هوسرل" و"هيدجر". ولقد كان ولعه بهذا الأخير عظيمًا منذ أن قدم "ألفونس دى فالهنس" أعماله لأول مرة إلى الجمهور الفرنسى عام ١٩٤٢، ثم تلاه "جان بوفريه" بطريقة أكثر تشويقًا وطرافة، وذلك إلى الحد الذى ذهب فيه فوكو إلى تعلم الألمانية حتى يمكنه الاطلاع على نصوص الفيلسوف فى لغتها الأصلية؛ غير أن تأثير "نيتشة" كان هو الغالب، فى النهاية، خاصة بعد بدء اهتمام الكاتب منذ عام ١٩٧٠ بقضايا السلطة وعلاقات القوة وعمليات بناء الذات.(٤)

وليس معنى ذلك أن فوكو قد انتظر عام ١٩٧٠ حتى يطلع على مؤلفات "نيتشة"، وإنما كان هذا العام بمثابة الاختمار أو الحسم الفكرى للكاتب. أما فى بداية حياته العلمية والتعليمية فنراه معنيًا بالدراسات النفسية والنفسانية تأثرًا، من غير شك، بمشاكله ونزوعاته الخاصة التى يتوق إلى فهمها واحتلائها، واحتذاءً بمعلمه ومرشده

"ألتوسير" الذى لم يكن يكتفى بالدرس النفسى النظرى وإنما كان يقود بعض تلامذته، ومنهم فوكو، إلى مستشفى "**سانت آن**" للأمراض النفسية والعقلية حتى يطلعوا على بعض الحالات الإكلينيكية. ولعلنا نعلم أن "ألتوسير" نفسه كان يعانى من بعض الاضطرابات النفسية التى سوف تنتهى به إلى قتل زوجته وإحالته نهائيًا إلى المصحة. كما أن فوكو كان يتابع، فى الوقت نفسه، محاضرات عالم النفس القدير "دانيال لاجاش" فى السربون، وحصل تحت إشرافه، بعد اجتيازه درجتى الليسانس فى الفلسفة وعلم النفس، على دبلومين فى علم النفس وعلم النفس الباثولوجى عام ١٩٥٢.

والجدير بالذكر أن اهتمامات فوكو بعلم النفس كان يغلب عليها، ليس الطابع الإكلينيكى، كما يبدو من تردده على المستشفى المشار إليه، وإنما الاتجاه الوجودى الذى لا يعتد به علماء النفس المتخصصون ويعتبرونه نوعًا من الثرثرة الفلسفية؛وذلك تأثرًا بالكتاب الجميل الذى ألفه العالم السويسرى "لودفيج بنسفنجر" (L. Binswanger) تحت عنوان "**الحلم والوجود**"، والذى قام فوكو بترجمته مع "جاكلين فيردو" قريبته المتخصصة فى علم النفس والتى كانت تنقصها الخبرة الكافية بمصطلحات الفلسفة الوجودية. أضف إلى ذلك أن فوكو ألحق بالترجمة الفرنسية التى صدرت عام ١٩٥٤ مقدمة ضافية أثارت إعجاب عديد من أساتذة الفلسفة. وليس من شك فى أن

الربط بين المفاهيم الفينومينولوجية ومناهج علم النفس والتحليل النفسى يرجع إلى بداية تعرف فوكو على أعمال "باشلار" وبوجه خاص كتبه عن الخيال، وكتابات "ميرلو بونتى" و"سارتر" و"لاكان" و"ياسبرز" و"هيدجر" و"ميلانى كلين"، وكذلك إلى قيامه، قبل أن يُعين معيدًا بكلية آداب جامعة "ليل" (Lille) عام ١٩٥٢ بشمال فرنسا، بإلقاء سلسلة من المحاضرات عن علم النفس بـ"**مدرسة المعلمين العليا**" بدأها عام ١٩٥١ وظل يلقيها منتدبًا حتى عام ١٩٥٥. ولقد تمخضت هذه المحاضرات عن أول دراسة لميشيل فوكو عنوانها "**المرض العقلى والشخصية**" (١٩٥٤)، وهى الدراسة التى عدَّلها فيما بعد تحت عنوان "**المرض العقلى وعلم النفس**" (١٩٦٢) ورفض أن يعيد نشرها بعد ذلك.(٥)

ويقضى فوكو بجامعة "ليل" ثلاث سنوات يُدرس فيها تاريخ علم النفس وأهم النظريات السائدة مثل "الجشتالت" والتحليل النفسى الفرويدى والوجودى مازجًا ذلك كله بفحوص "الرورشاخ" التى كانت تؤخذ على أنها نوع من التسلية، وبالتصورات المادية لبعض الفيزيولوجيين الروس الذين كان يرى فيهم امتدادًا للعالم الشهير "بافلوف". غير أن فوكو سوف يتنكر لذلك كله فيما بعد حينما يلفظ الظاهراتية والماركسية على حد سواء.

ثم نراه بعد ذلك، عام ١٩٥٥، فـى مدينـة "أوبسـالا" بالسـويد حيث رشحه العـالم الأنـثروبولوجى الكبـير "دومـيزيل"، المتخصـص فـى دراسة الأسـاطير الهنـدو-أوربيـة، ليكـون محـاضرًا بـ"**معهـد الدراسـات الرومانية**" بهذه المدينـة وليشـرف علـى إدارة الملحقيـة الثقافيـة الفرنسـية بالمدينة نفسها من الناحية التنظيمية والثقافية. وقد اسـتطاع خـلال مـدة إقامته بالسويد (١٩٥٥-١٩٥٨) أن ينتهى مـن تحرير رسـالته الرئيسـية للحصـول علـى درجـة الدكتـوراة ("**تـاريخ الجنـون فـى العصـر الكلاسيكى**")، ولقد حاول مناقشتها بنفس الجامعة، إلا أنها لم تجد قبولاً نظرًا لفخامة أسلوبها وبعدها عن المفاهيم الوضعية والتجريبية التـى يقـوم عليها العلم فى السويد. ثـم نـراه فـى مدينـة "فارسـوفيا" التـى يغادرهـا مطرودًا عام ١٩٥٩، وأخيرًا فى مدينة "هامبورج" حيث ينتهى من إعداد رسـالته التكميليـة، وهـى عبـارة عـن ترجمـة ومقدمـة مطولـة لمبحـث "**الأنثروبولوجيا**" عند كانط. وينتهى ترحاله عبر البلاد الأوربية بعودتـه إلى فرنسا خلال صيف ١٩٦٠.(٦)

لم يكد فوكو يعـود إلى وطنـه حتـى سـارع إلى مقابلـة أسـتاذه "جان هيبوليت" ليعـرض عليـه الإشـراف علـى رسـالته الرئيسـية، إلا أن "هيبوليت" قبل الإشراف على الرسالة التكميلية عن "كانط" نظرًا لإلمامـه باللغة الألمانية وتاريخ الفلسفة، أما بالنسبة للرسالة الرئيسية عن موضـوع "الجنون" فقد أوصاه باللجوء إلى "جورج كانجيلم" خلـف العـالم الشـهير

"باشلار" لتدريس تاريخ وفلسفة العلوم بجامعة السربون. وكان "كانجيلم" باحثًا مرموقًا فى مجال فلسفة الطب وعلوم الحياة، كما أنه كان يشكل مع "كويريه" و"كافايس" فريق فلسفة المفاهيم وآليات الكشوف العلمية ودور الخطأ فى البحث عن "الحقائق" مقابل رواد الظاهراتية ودعاة الذاتية والمعنى على شاكلة "ميرلو بونتى" و"سارتر".

ولقد رأس لجنة المناقشة "هنرى جوييه" بجانب "كانجيلم" و"لاجاش" للرسالة الرئيسية، و"هيبوليت" و"موريس دى جانديـاك" للرسالة التكميلية. وبالرغم من تأنق فوكو فى عرض نتائج رسالته عن ظاهرة الجنون عبر التاريخ الكلاسيكى وبدايات العصر الوضعى فى أبعادها الاجتماعية والإدارية والطبية والأخلاقية والقانونية، إلا أنه تعرض لعدد غفير من الانتقادات الخاصة من قبل رئيس اللجنة الذى أخذ عليه كثيرًا من الشطط فى تفسير موقف "ديكارت" من موضوع "الشك" و"الجنون" فى قضية إقصاء اللاعقل والحكم على "الآخر" أو المغاير بالصمت(٧)، وفى تفسيره لظاهرة احتلال "الجنون" مكانة "الموت" فى الوعى الشعبى فى أخريات القرن الخامس عشر؛ ولم يتورع كذلك "لاجاش"، صاحب بحث الدكتوراة الفريد عن **"الغيرة فى الحب"** (١٩٤٨) وكرسى علم النفس الباثولوجى من انتقاده بسبب اختلاف الرؤى والمناهج وميل فوكو إلى بهرج الأسلوب على حساب دقة التحليل.

و لم تلق رسالة فوكو، بالرغم من صدورها فـي مجموعة الناشـر (Plon) عن العلوم الإنسانية، التي نشر بها من قبل "كلـود ليفـي-ستروس" بعـض أعمالـه ("**المداريـات الحزينـة**"، و"**الأنثروبولوجيـا البنيوية**") كبير صدى. بل إن مجلة "**الأزمنة الحديثة**" التي يشرف عليها "سارتر" ومجلة "روح" (Esprit) التي تمثل التيار الكاثوليكي، وقفتا منه موقف العداء. كما أن فوكو أبى أن ينشـر رسـالته التكميليـة، أو بالأحرى المقدمة التي مهّد بها للترجمة عن النص الألماني لـ"كـانط"، وإن قبل في النهاية نشر الترجمة منفردة بمجموعة "فـران" (Vrin) المتخصصة في الفلسفة. ومهما يكـن مـن أمـر، فـإن كتـاب فوكـو عـن "**الجنـون**" سيجد حظوة كبيرة في إنجلترا وخاصة في أوساط المعارضين للطب النفسي الوضعي ذي الطابع القمعي وعلى رأسهم "رونـالد لينـج" (R. Laing) و"ديفيد كوبر" اللذين سينضم إليهما فيما بعـد الإيطـالي "بازاجليا" وفيلسوف التحرر الشهير "هربرت ماركيوز". إلا أن الأبعـاد السياسية والاجتماعية الثورية الهائلة للكتاب ستبرز بعد تمرد الطلاب عام ١٩٦٨، وهـو مـا سيدفع علمـاء النفـس المحافظين في فرنسا إلى إدانة الكتاب في مؤتمر عـام أقيـم بمدينـة "تولـوز" بـين السـادس والسـابع مـن ديسمبر عام ١٩٦٩ عن "يوميات تطور الطب النفسي"[٨].

يُعين فوكـو بعـد ذلـك، عـام ١٩٦٢، أسـتاذًا لعلـم النفـس الباثولوجي بجامعة "كلـيرمون-فـران" حيـث سيظل حتى عـام ١٩٦٦.

ولقد أظهر فوكو، فى هذه الفترة، عداءه الشديد للشيوعية متأثرًا -ربما- بطرده السابق، والمريب بالنسبة لنا، من مدينة "فارسوفيا"، وذلك حينما عارض بعنف منقطع النظير تعيين "روجيه جارودى" عضو "المكتب الشيوعى" آنذاك، بنفس الجامعة بدلاً من صديقه "جيل دولوز" الذى كان يرغب فى تعيينه مكانه. كما أبدى ممالأته، فى الوقت نفسه، للنظام الديجولى إلى درجة مشاركته فى لجان إعداد مشروع إصلاح التعليم المعروف باسم "مشروع فوشيه-إيجران" (١٩٦٣-١٩٦٧) وترشيحه من قبل بعض المسئولين لوظيفة إدارية هامة بوزارة التعليم، إلا أن آفته المعروفة، والتى لم يعد يأنف من إفشائها، وقفت عقبة فى سبيل ذلك. بيد أن هذا لم يمنعه من تعيين صديق مشبوه له معيدًا بقسم الفلسفة، الأمر الذى أثار السخط العام فى أرجاء الجامعة، ودفعه هو نفسه إلى البحث عن وظيفة أخرى خارج البلاد.

غير أن هذه الأحداث لا يجب أن تحجب عنا النشاط الثقافى الضخم الذى بذله فوكو خلال عمله أستاذًا لعلم النفس بمدينة "كليرمون"؛ إذ أنه نشر عام ١٩٦٣ دراسته عن **"نشأة العيادة"** التى تعد امتدادًا لاهتماماته الطبية والنفسية، وعددًا ضخمًا من المقالات والدراسات عن أدباء الطليعة والكتاب الذين رأى فيهم بذور الثورة والتجديد من أمثال "بطاى" و"بلانشو" و"كلوسوفسكى" وجماعة مجلة **"Tel Quel"** الملتفة حول فيليب سوللرز"، كما نشر كتابًا فريدًا عن

أديب منسى وغير معروف إلا من الأديب الأنثروبولوجى "ميشيل ليريس" ورائد الرواية الجديدة "آلان روب جرييه"، ألا وهو "ريمون روسيل" (١٨٧٧-١٩٣٣). ولعل القاسم المشترك بين كل هذه الدراسات والكتابات هو "موت الذات" عبر خطاب المتكلم وبروز "نزعة الموت" عبر طقوس خرق المحرمات (بطاى)، و"قَبْلية الموت" كأساس لقيام المعرفة العلمية الصحيحة (دور "بيشا" فى "**نشأة العيادة**")، وكون الموت غاية الإنجاز الأدبى ("بلانشو")، وأخيرًا هيمنة آليات الكتابة وكينونة اللغة على الذات الفردية والإبداعية ("روسيل")[٩].

وليس من شك فى أن إدراك وظيفة هذه الحتميات فى تحقيق الظاهرة الإنسانية وإنتاج الأنساق الدلالية والمعرفية المواكبة لها عبر التاريخ، عبر تاريخ لا اتساق له ولا استمرارية، هو الذى سيقود فوكو إلى دراسة وضع الإنسان من العلوم الإنسانية، وهو موضوع كتابه "**الكلمات والأشياء**" (١٩٦٦)، الذى جعل منه، بسبب المبيعات الخرافية التى حققها (ثمان عشرة وخمسمائة ألف نسخة فى العام نفسه، ومائة وعشرة آلاف نسخة حتى عام ١٩٨٩) نجمًا عالميًا أو يكاد. وليس من شك فى أن سبب النجاح الباهر الذى حققه هذا الكتاب، هو توافقه مع انتشار الفكر البنيوى خلال مرحلة الستينيات بفضل كتابات "كلود ليفى-ستروس" الذى يُعد من أوائل المفكرين الذين هاجموا "سارتر" والمفاهيم التاريخية والجدلية باسم العقل التحليلى. ولعل أهم

ما روَّج له "كلود ليفي-ستروس" هو دور اللسانيات الحديثة ("ياكبسون" ومدرسة براغ) في بناء وصياغة العلوم الاجتماعية[١٠]، وهو ما فتح الباب أمام اجتياح اللسانيات لمعظم مجالات العلوم الإنسانية كنموذج رائد ومنهج تصنيفي بعيد كل البعد عن التصورات الأيديولوجية والمقاربات الفينومينولوجية الذاتية. ومع ذلك، فإن فوكو سوف يرفض بطريقة قاطعة في كتابه **"أركيولوجيا المعرفة"** (١٩٦٩) انتماءه "المزعوم" إلى البنيوية، كما سوف ينكر حتى استلهامه للألسنية متذرعًا بكونه معنيًا بضروب بالغة التميز والخصوصية من الممارسات الخطابية الاستراتيجية، وهي التي أسماها "التكوينات الخطابية".[١١]

حينما يطمح فوكو في الإفلات من مجتمع "كليرمون" المغلق والبغيض إلى قلبه لتعارضه مع نزوعاته التحررية التي لم يألفها الناس بعد، أو التي لم يعتادوا على الأقل نشرها أو إذاعتها فيما بينهم بصورة فاضحة، تتيح له علاقاته الخاصة واتصالاته المتميزة مع بعض المسئولين الحصول على وظيفة بقسم الفلسفة بمدينة تونس عام ١٩٦٦. وسوف يمكث فوكو بالجامعة التونسية عامين حافلين بالنشاط التعليمي والثقافي؛ فالطلبة التونسيون يجيدون اللغة الفرنسية، على عكس السويديين أو البولنديين، ويتقبلون بسهولة ويسر ما يذيعه بينهم من أفكار جديدة، وما يعرضه عليهم من أحدث النظريات الفلسفية والنفسية والفنية. على هذا النحو، استطاع فوكو أن يقدم إلى التونسيين تصورات "ديكارت"

و"نيتشة" و"هوسرل" و"تاريخ الفن من عصر النهضة حتى مانيه" الذى كان يُعده ممهدًا لفن التصوير الحديث. إلا أن إقامته فى تونس سوف تتعرض سريعًا للبلبلة والاضطراب، مرة حينما تحل نكسة ١٩٦٧ بمصر والعالم العربى، ومرة أخرى حينما تندلع الثورة الطلابية الفرنسية عام ١٩٦٨ فتأخذ الطليعة الثورية للطلاب التونسيين فى الاحتكاك بالسلطة والتهجم على نظام حكم بورقيبة الذى لا يؤازر الفلسطينيين فى نكبتهم الجديدة. وعلى الرغم من أن فوكو لم يكن متعاطفًا أساسًا مع القضية العربية ولا مدركًا لأبعاد الصراع العربى-الإسرائيلى، وعلى الرغم أيضًا من معارضته للتيارات اليسارية المتطرفة، نراه يتعاطف بآخرة مع حركة الطلاب الثائرين الذين يتعرضون للاعتقال والضرب والتعذيب من قبل السلطات التونسية، كما أنه سوف يخرج بدرس عميق الغور من حركة الثورة الطلابية التونسية -الأمر الذى سوف تؤكده تجربته التالية فى فرنسا التى يصل إليها فى خريف ١٩٦٨- وهو أهمية الأيديولوجيا السياسية ودورها الأساسى فى تحريك الجموع الثائرة مقارنة بالتحليل النظرى للاغتراب والصراع الطبقى.(١٢)

وحينما عاد فوكو إلى فرنسا، كان يحدوه أمل عريض فى أن يحصل على وظيفة بجامعة السربون؛ بيد أن خصومه العديدين بهذه الجامعة كانوا يشكلون عقبة كأداء أمام تعيينه بها، كما أن الحكومة الفرنسية التى شرعت فى إصلاح نظام التعليم الجامعى على إثر ثورة مايو

١٩٦٨ طلبت منه أن ينضم، فى إطار تطبيق قانون الإرشاد الذى أعده وزير التعليم "إدجار فور"، إلى لجنة إعداد جامعة "فنسان" الجديدة. ولما كان فوكو مكلفًا من قبل اللجنة باختيار-أساتذة الفلسفة بوجه خاص، نظرًا لنية الوزارة تعيينه رئيسًا لقسم الفلسفة المقبل بهذه الجامعة، ولما كانت هذه الجامعة قد قامت أساسًا لاحتواء العناصر اليسارية المتطرفة، فإننا نراه يحرص فى اختياراته على مراعاة ضرب من التوازن بين الأساتذة الماركسيين وغير الماركسيين. من ثم تتراوح اختياراته بين بعض تلاميذ "ألتوسير" من أمثال "آلان باديو" و"إتيين بالبيار" و"جاك رانسيير" و"فرانسوا رينيو"، وبعض ممثلى الاتجاهات الأخرى على شاكلة "جيل دولوز" و"ميشيل سير" و"فرانسوا شاتليه". إلا أن أعمال الشغب، التى كان يقوم بها الطلاب اليساريون المتطرفون لم تنته بعد بدء الدراسة، كما أن كثيرًا من المحاضرات اتخذت طابعًا أيديولوجيًا صارخًا، الأمر الذى دفع وزارة التعليم فى يناير ١٩٧٠ إلى عدم الاعتراف بالشهادات الجامعية التى حصل عليها خريجو عام ١٩٦٨-١٩٦٩. لا جرم أن تؤدى -من ثم- هذه الخطوة الجريئة من قبل النظام الحاكم إلى إثارة السخط العام بين الطلاب والأساتذة اليساريين؛ والجديد فى الأمر أنها دفعت فوكو نفسه إلى الانخراط فى صفوف الكتاب الثوريين المناهضين لسياسات القمع التى تلجأ إليها الحكومة الديجولية. ولعل أهم الدروس التى سيستخلصها فوكو من هذه التجربة الثورية الجديدة، هو تخليه عن

"البنيوية" وما تنادى به من استبعاد الشعور وتغييب الوعى الثورى لصالح النسق والتحولات "الميكانيكية" الحتمية المزعومة.

وإنه لمن حسن طالع فوكو أن يفلح أصدقاؤه، وعلى رأسهم "جورج دوميزيل" الذى لا يكف عن استخدام نفوذه فى سبيل ترقيته والإعلاء من شأنه، و"جان هيبوليت" أستاذه الذى رشحه خلفًا له فى "الكولليج دى فرانس" قبيل وفاته عام ١٩٦٨، و"فرنان بروديل" أستاذ التاريخ المرموق بـ"المدرسة التطبيقية للدراسات العليا" (E.P.H.E.)، وغيرهم فى تجميع الأصوات اللازمة لانتخابه أستاذًا للفلسفة بأكبر مؤسسة تعليمية شرفية فى فرنسا، ألا وهى "الكولليج دى فرانس" وذلك فى الثانى من ديسمبر ١٩٧٠.

وكان على فوكو بعد إلقاء خطابه الافتتاحى المرموق، الذى نُشر تحت عنوان "**نظام الخطاب**" (١٩٧٠) تقديم الخطوط العريضة للبرنامج التعليمى الذى يود إنجازه خلال السنوات التالية. من ثم، نراه يشتمل على شقين: شق يُعد تكملة لدراساته السابقة مثل "**تاريخ أنساق الفكر**" و"**وظيفة السببية فى المعرفة**"، وشق آخر لا يتضح إلا بعد عرضه لخطابه الافتتاحى التاريخى الذى يُبين فيه أن الخطاب المعرفى يشتمل على آليات ضبط وإقصاء تحتاج فى فهمها وتفسيرها إلى منهج **نقدى يُفصح** أو يكشف عن طرائق عملها، وهى تتراوح بين **ضرورات اللياقة والتحريم وضوابط الحقيقة وتقنيات التعقيب والحد من اللامسئولية**

برد النص إلى مؤلفه المتمركز حـول ذاتـه، هـذا مـن جهـة؛ وإلى منهـج "**جينيالوجى**"، من جهة أخرى، يقودنا إلى **بدايات أو مصادر نشأة** هـذه الآليات، وهو ما يؤدى بدوره إلى تحديد دور **علاقات القـوة أو السـلطة** بأشكالها المختلفة داخل الخطاب. ومن ثم، حاول فوكو توسيع مجـالات بحثه وحقول تنقيبه عـن مختلـف أنـواع الخطـاب. إذ بعـد أن كـان يُعنـى بالخطـاب **العلمـى أو المعرفـى فقـط** (الطبى، النفسـى، الاجتمـاعى...) أصبح يُعنـى أيضًـا بمـا يمكـن تسـميته بالخطـاب **التنظيمـى** علـى شـاكلة الخطاب القانونى فى علاقته بنظام الحبس، والخطاب الأخلاقى فى علاقته بتنظيم الجنس وعالم الرغبة.

ومن ثم، نفهم لماذا أخذ فوكو، بعد أحداث ثورة مايو ١٩٦٨، وما رآه من تداخل وثيق بين العملية التعليمية ودور السلطة السياسية فـى تنظيمها وتوجيهها، يُعنى بقضية السجون ويُشغل بمعرفـة حيـاة السـجناء والاطلاع على ما يتعرضون له من ضروب العنـف وسـوء المعاملـة، وهـو الأمر الذى دفعه إلى إنشـاء "جماعـة البحـث عـن السـجون" (GIP) فـى الثامن من فبراير عام ١٩٧٠.(١٣)

إن الاهتمام بوضع السجناء قد بدأ يشغل الرأى العام فى فرنسـا إثر الاعتقالات الواسعة النطـاق التـى تلـت أحـداث ثـورة مـايو ١٩٦٨، والتى انصبت، فى معظمها، علـى الجماعـات اليسـارية المتطرفـة. ولعـل الجديد فى الأمر هو أن وزارة الداخليـة الفرنسـية، انتقامًـا منهـا لحـوادث

العنف والتخريب التى صاحبت الثورة، لم تعزل المعتقلين السياسيين عن باقى السجناء المدانين فى جرائم القتل أو السرقة. كما كانت تمارس ضدهم كل صنوف التعذيب والعزل، وهو ما دفع فوكو وصاحباه "بيير فيدال-ناكيه"، المؤرخ المتخصص فى التاريخ اليونانى والذى سبق له أن أدان علنًا عمليات التعذيب التى كان يمارسها الجيش الفرنسى ضد المناضلين الجزائريين إبَّان حرب التحرير، و"جان-مارى دومناك" رئيس تحرير مجلة (Esprit) الكاثوليكية النزعة، إلى توجيه نداء عام لأصحاب الضمائر الحية من الأطباء والمحامين وعلماء النفس والصحفيين والكتاب الملتزمين للقيام بعملية استقصاء وجمع للبيانات والمعلومات عن وضع المعتقلين السياسيين فى البداية، ثم كل السجناء بعد تبين الأوضاع المتردية واللاإنسانية التى يعيشون فيها، من بين إهمال وسوء تغذية وانعدام للرعاية الصحية وانصراف عن كل تأهيل حقيقى وجاد لهم حتى يمكنهم مواجهة الحياة المدنية بعد خروجهم من السجن. ثم تطورت الدعوة من إصلاح أحوال السجناء من الخارج إلى الرغبة فى إعطاء الكلمة لأصحاب المعاناة أنفسهم حتى يعلنوا صراحة ما تحاول إخفاءه إدارة السجون والمسئولون(١٤). ولقد أدت هذه المحاولات إلى كثير من أعمال العنف والشغب داخل السجون نفسها، الأمر الذى أدى إلى تدخل قوات البوليس لقمع حركات التمرد وإدانة حركة المثقفين الثوريين الذين كان

قد انضم إليهم بكل وزنه القومى والعالمى "جان-بول سارتر" بالرغم من خصومته القديمة مع فوكو.

على كل حال، إن نضال هذه الجماعة (GIP) التى كوَّنها فوكو وزميلاه السابقان، أخذ ينحسر ويفقد معناه تدريجيًا بعد أن رأت النور "**لجنة كفاح السجناء**" (CAP) أنفسهم التى تزعمها أحد السجناء السابقين. إلا أن فوكو المفكر لم يضع نضاله هدرًا؛ فلقد أفاد خبرة ثورية جديدة، وهى ضرورة الانطلاق هذه المرة من القضايا والمشاكل الحية الملموسة واتخاذها سبيلاً إلى بناء المفاهيم النظرية على عكس ما كان يفعل فى سابق الأمر. ومن هنا تبرز أهمية كتابه عن "**نشأة السجن**" الصادر عام ١٩٧٥ والذى يلى نشره لـ**مذكرات "بيير ريفيير" قاتل** والدته وإخوته عام ١٩٧٣؛ وهو أول سفاح يخفف حكم الإعدام عليه فى فرنسا خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر إلى الأشغال الشاقة المؤبدة بسبب اختلال حالته العقلية. وترجع أهمية هذه المذكرات إلى كونها تعبيرًا عن رغبة فوكو فى إعطاء الكلمة إلى الجناة، كما كان الأمر بالنسبة للمعتوهين وبعض الشواذ الذين يُحكم عليهم -عادة- من الخارج من قبل رجال القانون أو الأطباء أو المسئولين مهما تكن السلطات المخولة لهم.

ونرى فوكو ينخرط بعد ذلك مع "جان جينيه" فى حركة نضال عاتية ضد العنصرية على إثر مقتل عامل جزائرى على أيدى

الشرطة نفسها فى قسم من أقسام انبوليس عام ١٩٧٢، وكذلك ضد الاستبداد السياسى وانتهاك حقوق الإنسان فى أسبانيا حينما حُكم على أحد عشر شخصًا من النساء والرجال بالإعدام بعد محاكمات صورية لأسباب سياسية محضة. ونلاحظ أن فوكو كان يشترك فى هذه الحركات النضالية جنبًا إلى جنب مع أغلبية من المناضلين اليساريين المتطرفين، وبوجه خاص أتباع "ماو"؛ إلا أنه كان، مع ذلك، يُكن العداء الشديد للشيوعية والماركسية. ويبدو أنه -بجانب ردود فعله الشخصية ضد الجماعات اليسارية التى لم تجمعه وإياها إلا عمليات النضال المشترك- كان متأثرًا فى ذلك بموجة انحسار المد الحماسى الذى تأجج مع "ألتوسير" ومدرسته فى مرحلة الستينيات بدءًا من السبعينيات، خاصة بعد هروب كثير من الكتاب الروس الذين أخذوا يكشفون النقاب عن الأهوال التى كانت تقع حينذاك فى الاتحاد السوفيتى والبلاد التابعة له، ولعل أكثر الكتابات إيلامًا وفضحًا فى الوقت نفسه، لمفاسد ومظالم النظام السوفيتى العتيق، هو ما نشره "سولينتسين" عام ١٩٧٤ تحت عنوان "**أرخبيل الجولاج**" أى معسكرات العمل الجماعى.

ولم يكد فوكو ينشر كتابه الذائع الصيت "**المراقبة والعقاب- نشأة السجن**" فى ربيع ١٩٧٥، حتى بدأ يعلن عن رغبته فى كتابة دراسة مطولة عن "**تاريخ الجنس**". وليس من شك فى أن هذه الرغبة لم تنشأ من فراغ؛ فلقد كان فوكو من عشاق "جورج بطاى" مؤرخ

ومنظر "الإيروسية" المبدع الذى عرف بمذهبه الخاص عن "المحرمات ونقضها" فى إطار الدفعات الحيوية التى تصطرع من خلالها حركة الموت مع الحياة فى جدلية تصل نزعة السقوط إلى الهاوية وانسحاق الذات الواعية بأسمى توجهات القداسة الصوفية الداعية إلى الفناء فى الكل واللامتناهى. كما أن فوكو كان معاصرًا ومشاركًا -بسبب تجربته المثلية الفريدة- للثورة الجنسية التى احتدمت خلال السبعينات باسم تحرير الإنسان عن طريق تحرير الجنس، وذلك بقدر ما كانت التحريمات الجنسية تشكل، من منظور "ماركيوز" وبعض علماء النفس الثوريين، جزءًا من "التابو" البرجوازى الذى لا يستغل ويحتكر فحسب طاقة العمل لدى الخاضعين لسيطرة رأس المال، وإنما يعمل كذلك على قمع وكبت حريتهم فى تحقيق رغباتهم الجنسية حفاظًا على هذه الطاقة نفسها.

غير أن فوكو سيرجع عن كل هذه المفاهيم التى تقوم أساسًا على رؤى حيوية ودفعية، كما سينبذ التفسير القانونى الذى كان يقول به "لاكان" ومفاده أن القانون أو التحريم هو «الذى يولد الرغبة والنقص الذى يؤسسها»[١٥]، أى أن التحريم الذى يقيمه الشرع أو القانون هو الذى يغرى بتحقيق الرغبة المحرمة، وذلك بقدر ما يولد لدى الإنسان نقصًا لابد من إشباعه. ومن ثم، فى نظر "لاكان" لا يكون هناك انتهاك أو اغتصاب فى عرف الطبيعة، إذ لا يتم ذلك إلا

فى إطار القانون المؤسس للتحريم والمغرى، فى الوقت نفسه، بخرقه على طريقة "كل ممنوع مرغوب".

تتحرك خلال شهر سبتمبر ١٩٧٨ الحشود الطلابية والشعبية فى إيران إرهاصًا بالثورة العارمة المقبلة التى ستجتاح البلاد وتنهى حكم الشاه العتيد. ولكن الخسائر الأولية فادحة: زهاء أربعة آلاف قتيل يقدمها الشعب الإيرانى قربانًا للنصر المرتقب. ولا شك أن فوكو الذى اكتشف فى نفسه بآخرة قوة نضالية هائلة لم ير بدًا من الحركة والسفر إلى إيران مع بعض الأعوان للقيام بتحقيق صحفى واسع النطاق عن بواعث العنف ومصادر السخط المتأجج فى قلوب الإيرانيين ضد حكم مستبد يتخفى تحت مظاهر التجديد والتحديث، وذلك لصالح جريدة "لوكريريه" (Le Corriere della Sera). ويعتقد فوكو أن هذه الثورة -التى يقودها الخمينى ورجال الدين- تقدم نموذجًا فريدًا وغير مسبوق من الثورات الشرقية التى تختلف كل الاختلاف عما عرفته أوربا من ثورات خلال تاريخها الحديث والمعاصر. ولكن الذى تبينه، فى نهاية المطاف، أن كل الثورات تؤدى إلى العنف وتنتهى، إذا كان حليفها التعصب الدينى، إلى التخلف والاستبداد والجمود. وهذا ما كان بالنسبة للثورة الإيرانية التى كانت وبالاً على المنطقة كلها.

وفى بداية عام ١٩٨٠ ينشغل فوكو بعد مغامرته الإيرانية التى انتهت بخيبة أمل كبرى، بقضايا "حكم النفس والآخرين" وبدور

الصحافة، الذى برز مع استفحال الظاهرة الإعلامية، فى ترويج الأفكار المضللة والخلط بين القيم، كما ينشغل بتدهور الوظيفة النقدية التى كان يتميز بها الفكر الفرنسى خلال الخمسينيات والستينيات على أيدى العمالقة من أمثال "بارت" و"بلانشو" و"سارتر"، وبشيوع العقلية الحزبية ومنطق الثلة اللذين أصبحا يهيمنان على المجلات الثقافية، وهو ما يعرض الحياة الفكرية وحرية الرأى للخطر الشديد خاصة فى بلد يتمسك بمبادئ الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان.

ثم يأتى عام ١٩٨١ بفرصة أمل مشرق مع انتصار الرئيس "فرانسوا ميتران" فى انتخابات رئاسة الجمهورية الفرنسية على اليمين الفاسد الذى كان يمثله "جيسكار ديستان". وتتوثق الأواصر بين فوكو والنظام الحاكم الجديد، وتجرى رياح الوعود بمناصب براقة كما يشتهيها السَفِنُ: بمنصب مستشار ثقافى أو سفير لفرنسا فى الخارج أو بمنصب مدير للمكتبة الوطنية بباريس؛ ولكن ألاعيب السياسة تنتهى بالقضاء على حلم "شهر العسل" الذى كان ينوى فوكو الاستمتاع به فى أحضان الحكومة الاشتراكية. ثم تأتى ثورة الحركة النقابية فى بولندا، وتنتهى بالقمع الصريح على أيدى الجنرال "جاروزلسكى" والصمت المريب لحكومة اليسار "التقدمى" الفرنسى. وهنا يبلغ السيل الزبى -كما يقال- فيقوم فوكو بمعاونة صديقه القديم "بورديو"، عالم الاجتماع المرموق، بحملة تشهير بالغة العنف ضد النظام الاشتراكى الفرنسى

وخيانته لحركـات التحـرر فـى العـالم. ثـم تتـابع المسـيرات ونـرى فيهـا كالمعتاد النجم السينمائى والمغنى المعروف "إيف مونتـان" والنجمـة التـى لا تقل شهرة عنه "سيمون سنيوريه". وأخيرًا ينجح الحزب الحاكم، بعـد تبادل الشتائم والانتقادات العنيفة مع فوكو ومؤيديه، فـى تشـكيل فريـق بقيادة الكاتب "جان-بيـير فـاى" الـذى تنضـم إليـه بعـض الشـخصيات اللامعة مثل الكاتب الصحفى "جان لاكوتير" والفيلسوف "يـانكيليفتش" وعالم الأحياء "فرانسوا جاكوب". وتنتهـى الأمـور بالقطيعـة وانصـراف فوكو إلى تأملاته الفلسفية التى كانت تشغله آنذاك ومن قبل: هو يفكر، بدايةً، فى إجراء دراسة حول تاريخ "نظـم الحكـم الاشـتراكية" وأسـباب "فشلها" الدائم فى الحكم؛ إلا أنه ينتهى بالرجوع إلى اهتماماته السـابقة، وعلى رأسها استكمال بحوثه وتنقيباته عـبر النصـوص اليونانيـة واللاتينيـة حول "تاريخ الجنس" وما تفتق ذهنه عنه من مفـاهيم وتصـورات جديـدة فى هذا المجال على نحو "الانشغال بـالذات" ومـدى الارتبـاط بـين "القيـم الأخلاقية والنشاط الجنسى" و"علاقة الحقيقة بالذات" فى التراث الغربـى، وهـى قضايـا سـوف يعالجهـا فـى آخـر كتـابين لـه قبيـل وفاتـه: كتـاب "**استخدام الملذات**"، وكتاب "**الانشغال بالذات**" (١٩٨٤).

بيد أن كل هذه الاهتمامات ما كانت لتحد مـن حركـة فوكـو وميله إلى السفر والترحال، فهو خلال الأعوام ١٩٨٠ و١٩٨٢ و١٩٨٣ لم يكف عن ارتياد الجامعات الأمريكية و"بركلى" بوجه خاص، كما زار

اليابان والبرازيل وكندا. إلا أن كلفه بالولايات المتحدة الأمريكية كان عظيمًا بالرغم من عدم اكتراث معظم المفكرين الأمريكيين بالفلسفة الفرنسية التى كانوا ينعتونها بالغموض والضبابية "ضبابية أكلة الضفادع" (Frog Fog) نظرًا لانشغال الفكر الأمريكى بقضايا المنطق وعلوم اللغة وانصرافه عن التأملات الأخلاقية والذاتية. كما كان يعيب المتحفظون من المفكرين الأمريكيين على فوكو "تطرفه" أو شططه الفكرى ويشين التقدميون منهم "انحلاله" و"عدميته". غير أن فوكو كان يعشق الولايات المتحدة، وكان يؤثر، بوجه خاص، البقاء فى ولاية "كاليفورنيا" أكثر من غيرها، وذلك بغرض إشباع ميوله المثلية بعيدًا عن كل لوم وتثريب، بل ولإيمانه الراسخ بأن هذه الولاية تمثل "جنة الله على أرضه". إلا أن هذا الحلم "الأمريكى" لن يدوم طويلاً؛ إذ أن فوكو، إثر عودته إلى وطنه، بدأ يشعر، خلال شهر يونيو ١٩٨٤، بآلام مبرحة نقل على إثرها إلى مستشفى "لاسلبتريار" (La Salpêtrière) الذى طالما أرَّخ له فى كتابه الشهير عن "**تاريخ الجنون**" وحيث لفظ أنفاسه الأخيرة فى الخامس والعشرين من الشهر نفسه متأثرًا بإصابته -على الأرجح- بمرض "الإيدز".(١٦)

* * * * * * * * *

يتضح لنا بعد هذا العرض الشامل لأهم أحداث حياة فوكو، ولأهم القضايا الفكرية التى شغلته طوال هذه الحياة الحافلة بالنضال

الثورى والخصومات الفكرية والتحـولات فـى الـرؤى والتصـورات، أنـه كان يُعنى فى البداية بمسائل ومشكلات سـيكولوجية بحتـة، وخاصـة مـا يتصل منها بالسيكولوجية الباثولوجية. إلا أن تصوره لهذا العلم لم يكـن يمت، فى الأغلب، إلى التيار الوضعى الذى تم نقده، فى ظنـى، لأول مـرة على يد "هوسرل" فى كتابه المشهور عـن "**أزمـة العلـوم الأوربيـة**"(١٧). ذلك أن فوكو كان متأثرًا، فى البداية، بـالمنهج الفينومينولوجـى، وبوجـه خـاص بأعمـال "مـيرلو بونتـى" و"هيدجـر"؛ ولقـد رأينـا اهتمامـه البـالغ بكتاب "**الحلم والوجود**" للعالم السويسرى "بنسفنجر" الذى ترجمـه مـع قرينته "جاكلين فيردو" مـن الألمانيـة إلى الفرنسـية، كمـا قـدم لـه بمقدمـة تشكل، فى الواقع، دراسة فاحصة وثاقبة، مضافة إلى النص، فى التحليـل النفسى الوجودى.

ومن هنا يمكن فهم ابتعاد فوكو عن الدراسـات الإبسـتمولوجية الخالصة؛ إذ أنه لا يُعنى، على وجه التحديد، بقضايا العلـم علـى شـاكلة باشلار فى دراسـاته العلميـة البحتـة أو "كـون" أو "كويريـه" أو "كـارل بوبر"، وإنما بما أسماه "**أركيولوجيا المعرفة**"، ويقصد بذلك المستوى الـذى تصل إليه العلـوم قبـل اسـتقرارها النهـائى فـى صيغتهـا الوضعيـة المقننـة، أى مرحلة التقعيد والتنظير. من ثم، تظهر اهتماماته بدراسة مواد علميـة أو مفاهيم تاريخية فى مرحلة التكوين والتشكيل بحيـث تتـاح لـه إمكانيـة إعادة تفكيكها وبعثرة عناصرها المكونة لها وردها إلى أصولها ومصادرهـا

المختلفة، التى قد تكون اجتماعيــة أو دينيـة أو إدارية مضافـة إلى نواتهـا المعرفيـة الأوليـة علـى شـاكلة العلـوم الكلاسـيكية كالتـاريخ الطبيعـى والاقتصاد أو علم الثروات وعلـوم اللغـة، وعلـم النفـس البـاثولوجى فـى القرن التاسع عشر.

أضف إلى ذلـك أن فوكـو سيحدد لنـا، بعـد ذلـك فـى كتابـه المنهجى المشهور **"أركيولوجيا المعرفة"** (١٩٦٩) الذى يُنظـر فيـه بـآخرة لتصوراته وركائزه الفكرية، أن مصب اهتمامه لم يكن قط تـاريخ الفكـر أو تطور المناهج والنظريات العلمية أو الفلسفية، وإنما محاور ارتكازهـا أو "تمفصلها" كما يحب أن يقول إخواننـا المغاربـة، أو بعبـارة أدق الشـروط القبلية التاريخية (التاريخ هو ما يميزه عن "كانط") التى تُتيح لبعض العلـوم أو التصـورات إمكانيـة الوجـود والأخـرى اسـتحالة هـذه الإمكانيـة. فـ"الأركيولوجيا"، مـن ثـم، وليسـت "الجيولوجيـا" كمـا حـاول سـارتر وتلاميذه أن ينعتوها، هـى دراسـة هـذه الأرضيـة التـى تشـكل حفرياتهـا "أرشيف" المعارف فى عصر مـن العصـور أو حقبـة مـن الحقـب. وهـى "أركيولوجيا" ليس لمجرد كونها تنقيبًا عـن العلامـات أو الأسـس الغـائرة للتكوينات الفكريـة الظـاهرة، وإنمـا لكونهـا تبحـث عـن مسـتوى سـائد أو مهيمن يمكنه تفسير معظم المستويات الأخرى كتشكيلات أو تنويعات تتمفصل حول هذا المستوى الرئيسى، بينما فى "الجيولوجيا" قـد تتداخـل الطبقات والعصور المختلفة ويصعب، من ثم، تمييز التكوين الغالب.

وإذا كان فوكو يبحث عن تشكيلات الفكـر وأنسـاق المعرفـة، فإنما هو يبحث عنها عبر منطوقات أو أحكام تمت تاريخيًا، ولا يحاول عن طريق النتائج التى يتوصل إليها استنباط قواعد عامة قابلة للتطبيق فى كـل زمان ومكان على طريقة الشكلانية أو البنيويـة. ومـن هنـا نفهـم أيضًـا كيف سيتخلى فوكو عن مشاريعه فى قـراءة بواطـن الأشـياء واستنطاق دلالات الصمت المعبر، كما كان يريد فى دراسـته الأولى عـن **"الجنـون"** حيث طمح إلى **"إعطاء الكلمة للجنون"** وفقًا لتعبيره المأثور. وليس من شك فى أن ذلك المطمح كان وثيق الصلة بالمناهج الفينومينولوجيـة التـى تقـول بوجـود **حـدس أولى وشمـولى** للظـاهرة التـى يواجههـا الفيلسـوف أو الباحث الظاهراتى، وما عليه، بعد ذلـك، ، إلا استكشـاف التجليـات المختلفة لهذه الظاهرة عن طريـق تجـاوز الظـاهر إلى البـاطن والعـودة مـن الباطن إلى الظاهر عـبر علاقـات مـن التبـادل والتكـامل تشـكلها حـركـة الشعور نفسه انطلاقًا من النواة الأولية المؤسسة للقصدية والموجهة لها نحو العالم الموضوع، وارتدادًا من العالم فى حركتـه المتفاعلـة معهـا والمشـكلة لمضامين الدلالة وموضوعاتها الامبريقية.

وتبرز هذه القطيعة بين دلالات الأشياء أو الموضوعات وحدسها فى دراسة فوكو عن **"نشأة العيادة"** (١٩٦٣) حيث يتخلى، كما يقول، عن **"كنز المعانى الأولية المترسبة فـى قـرارة الأشـياء"** ليبحـث عـن لغـة تنظيم الموضوعات والمفاهيم والرؤى؛ إذ أنه لا معنى ولا دلالـة قبـل قيـام

اللغة وانتظام حقول عملها فى علاقات تمايز وتماثل أساسية ومضافة. وهنا يبدو تأثره بالمناهج البنيوية واضحًا، بل ولا ينكره الكاتب فى مقدمة الكتاب نفسه. ومن ثم، يسمح هذا التوجه الجديد لفوكو بدحض فكرة الرؤية العيانية للعالم الخارجى والاستفادة المباشرة من الملاحظة والتجربة الحسية أو الامبريقية، كما يذهب معظم مؤرخى العلوم بالنسبة لتحول المنهج العلمى خلال القرن الثامن عشر مقارنة بالرؤية الاستدلالية أو الاستنباطية العامة التى كانت مهيمنة على العلم الكلاسيكى. ذلك أن فوكو يرى أن نقطة التحول أو القطيعة المعرفية فى الأرضية الابستمولوجية بين الرؤية الكلاسيكية ذات البعد الرياضى والتصنيفى وبين امبريقية القرن الثامن عشر المتأثرة بالعلم الإنجليزى وفلسفته (لوك) ليست فى اكتشاف أهمية الواقع الخارجى وتخليص الفكر من التصورات الميتافيزيقية السابقة على الوجود مثلما كان الأمر عند "ديكارت" و"سبينوزا" و"ليبنتز"، وإنما هى **فى تعديل لغة البحث نفسه ومنطقه الكشفى**. ويسعى فوكو، تأكيدًا لمنظوره هذا، إلى إبراز النقلة من مبدأ الوصف الخارجى العام، الذى تقوم عليه الرؤية الكلاسيكية فى الطب المتأثرة بالنموذج النباتى، إلى عملية اكتشاف وظائف الأعضاء وأهمية تشريح الجسم على أيدى "بيشا" (Bichat) مؤسس علم الأنسجة. وهكذا تتغير، عن طريق هذه النقلة الأساسية، لغة المنهج العلمى نفسه من مجرد عملية تصنيفية للظواهر البارزة إلى

عملية استجلاء للوظائف الحيوية الغائرة التى تحكم هذه الظواهر وتوجهها فى حالة الصحة. ومن ثم، يأخذ منهج الملاحظة الناشئ على أيدى "جاليليو" ثم "نيوتن" مكانته فى سلسلة طويلة من التحولات تقود من الملاحظة إلى التجربة ومن التجربة إلى التجريب؛ كما يأخذ الموت فى مجال الطب صورته الحديثة المؤسسة للحياة بحيث يصبح تشريح جثث الموتى مرحلة ضرورية لفهم وظائف الحياة التى ستقوم الفيزيولوجيا بدراستها وتعريفها، وبحيث يتحول علم الباثولوجيا من دراسة وصفية وتصنيفية لماهيات (nosologie) الأمراض فى ذاتها إلى دراسة للأمراض عبر أعراضها المباشرة والتنبؤ بمآلها كنوع من الحوادث التى تطرأ على الجسم فتعطل وظائفه وتعوق عمله الطبيعى والسوى.

وما يحدث فى لغة الطب ليس إلا جزءًا من لغة عامة تحكم العلاقة بين "**الكلمات والأشياء**" (١٩٦٦)، أى معظم المجالات المعرفية والعلمية التى عرفها القرن السابع عشر عبر ما أسماه علماؤه بعلوم اللغة والثروة والتاريخ الطبيعى وما سوف يُعرف فيما بعد تحت مسمى اللغويات والاقتصاد السياسى والبيولوجيا. ولقد عنى فوكو فى كتابه المذكور بإبراز العلاقات التى تنظم هذه العلوم جميعًا، وبردها إلى محور إبستمولوجى واحد أو غالب، وفقًا لمبادئ الأركيولوجيا المعرفية التى ارتضاها لنفسه مذهبًا. من ثم، نراه يُحدد قيام علوم عصر النهضة على ضرب من التشابه الجوهرى الذى يربط الإنسان، هذا الكون المصغر،

بالكون الأكبر ويرده إليه، كما ترد إلينا المرآة صورتنا؛ وهو تشابه لا يعدو ضربين رئيسيين من التجاذب والتنافر أو الائتلاف والاختلاف، بحيث تبقى الأشياء على ما هي عليه مكررة نفسها إلى مالانهاية، وبحيث ينبسط الكون أمامنا ككتاب مفتوح نقرأ فيه آيات الخلق ورموز الأشياء والموجودات والمخلوقات فى تناغم بديع وتقابل رائع، وبحيث لا يتجاوز العلم ألوانًا من التفسير والتأويل يربط فيها، عن طريق الكناية والاستعارة والتشبيه والمجاز، بين العناصر والكائنات، أو يزاوج فى تشكيلات خيالية بديعة بين الظاهر والباطن أو الشاهد والغائب والجلىّ والمستور. ثم يتحرر العصر الكلاسيكى، بفضل النموذج الرياضى والجدولة اللتصنيفية من بواطن الأشياء وأوهامها "الكيميائية" القديمة نيبلور لنا لغة بالغة التجريد لا تتعدى، فى إشارتها إلى نظام الأشياء، عملتى التماثل والاختلاف، وهو ما يسمح بتصنيف جميع الكائنات والموجودات فى جداول لا حدود لها تقوم فى العقل نفسه أكثر مما تقوم فى الطبيعة. ومن ثم، يصبح علم اللغة تصنيفًا منطقيًا للتصورات وتوزيعًا هرميًا لها وفقًا لدرجة تقدم الشعوب، وعلم الطبيعة تصنيفًا للكائنات والنباتات والمخلوقات، وعلم الاقتصاد لغة لتنظيم الثروة وتوزيعها وفقًا لرموزها النقدية من المعادن النفيسة التى تلعب، على حد سواء وقبل اكتشاف العملة الورقية، دور العلامة ودور القيمة فى تلاحم تام لا تؤثر فيه

إلا الكميات المتوفرة أو المخزونة إذْ كلما زادت زاد النماء والرخاء، وكلما شحت وندرت شاع الفقر وتفاقمت الأزمة.

إلا أن هذه اللغة الصامتة التى تربط العقل المجرد بالطبيعة، والفكر بكل ما يمكنه تصوره فى حدود المنطق لا الواقع أو التجربة، نسيت أو تناست الموجود البشرى فى صورته القريبة ككائن تاريخى خاضع للإحساس والشعور ومرتبط بتجربة فريدة ومحدودة؛ فهو ليس تصورًا محضًا ولا روحًا خالصة، وإنما جسم له كثافته ونبضه وحتمياته، وشعور يشكل الأنا ويرسم حدودها فى ظل العلاقة بالآخر والوجود. الإنسان كائن يتكلم ولكن اللغة مفروضة عليه، ويعمل ليعيش ولكن نظام العمل والإنتاج قدر يخضع له ولا يختاره، ويتوالد ويتكاثر، ومن ثم يتبع نظامًا عامًا للحياة. إن مطمح العلم فى القرن التاسع عشر، عصر الوضعية والتطور والتاريخ، على خلاف القرن السابع عشر أو الثامن عشر اللذين لا يُعنيان إلا بالطبيعة البشرية العامة، هو إدراك قوانين الحتمية التى تحكم القبض على مصير الإنسان، وتفسره فى تعينه الموضوعى كنتاج تاريخى خاضع لقوانين البيئة وحتميات الوراثة والضرورات الاقتصادية.

غير أن فوكو سرعان ما يدرك أن هذا المطمح الوضعى للعلم يتعارض تعارضًا جذريًا مع "طبيعة" الإنسان نفسه، ألا وهو كونه مخلوقًا يرغب ويتصور ويحلم؛ أى أنه لا يمكن أن يكون الإنسان موضوعًا

خالصًا، ويؤسس، فى الوقت نفسه، علمًا موضوعيًا خاصًا به؛ ذلك أن هذه الموضوعية التى يطمح إليها العلم، أى علم، لا تتجاوز معرفة وظائفه العضوية وما فرضه عليها عالم الحاجة، وهو -من غير شك- أبعد بكثير من هذا الكائن القريب، أساس كل بُعد وقرب، كما يقول "هيدجر". إن الإنسان ذات، لا مراء، ذات تعمل على تشكيلها القواعد الأخلاقية وقوانين العرف الاجتماعى والفوارق الطبقية وعلاقات القوة التى تربط السادة بالمسودين؛ إلا أنها ذات حرة يتوصل فوكو إلى اكتشاف كل أبعادها فى أخريات حياته. وهى ليست حرة بالمعنى النظرى أو التجريدى الذى ينطلق منه "سارتر" -مثلاً- فى فهمه للوجود الإنسانى، وليست ملازمة لحياة الشعور القصدى، كما تحدده لنا الظاهراتية. كما أنها لا تتصل البتة بالمفاهيم النفسية أو النفسانية التى تربط بين الذات والأنا أو تقيم جسرًا خفيًا ومراوغًا بينها وبين اللاشعور.

إن هذه الذات لم تتشكل، فى الواقع، عند فوكو إلا بعد تجربة غائرة الجذور للجسم، وبعد خبرة شخصية هائلة بوضعه المقلقل بين أفراد المجتمع وبين ما يُسمى بدخيلة الإنسان. وليس من شك فى أن التجربة التاريخية، الضاربة بجذورها إلى الماضى البعيد أو القريب على حد سواء، تبدأ مع دراسة الكاتب الفذة عن **"نشأة السجن"** (١٩٧٥) واكتشاف الوظائف المسكوت عنها التى يؤديها الجسم فى قلب المجتمع الليبرالى الناشئ فى مطلع القرن التاسع عشر. إن اكتشاف وظيفة الجسم فى

المجتمع ربما يكون قد بدأ مع كُتاب القرن الثامن عشر، عصر الاهتمام بفيزياء الأشياء، أى بحركتها وسكونها، قبل أن ينزلق الاهتمام فى القرن التالى إلى وظائفه الحيوية ومرتبته فى سلم الكائنات الحية، إلا أن فوكو لن يكتفى بهذه التصورات المحدودة تاريخيًا للجسم، خاصة بعد أن أصبح يُعنى بتتبع جذور الظواهر، وفقًا للمنهج "الجينيالوجى: الذى اتبعه بآخرة تحت تأثير قراءاته لفيلسوف إرادة القوة "نيتشة".

ومن ثم يحاول فوكو، ليس وصف الجسم على الطريقة الظاهراتية، وإنما إدراك وظيفته فى العصور الوسطى وإبان العصر الكلاسيكى من خلال نظام الجزاء والعقوبات، وهو ما يضع يده على هذه الحقيقة الناصعة، وهى أن العلاقة بين العقاب الصارم مثل القتل حرقًا أو فسخًا أو تمزيق الأوصال علنًا وبين السلطة الملكية أو الإقطاعية تقوم أساسًا على سوء تقدير للجسم من حيث هو قوة إنتاجية. ومن ثم، تصبح علاقة الحاكم بالمحكومين والسادة بالمسودين هى القدرة على سلب الحياة. أضف إلى ذلك أن هذه القدرة على عطاء الموت تتخذ من طابع العلن معنى رمزيًا يختلف باختلاف درجات السلطة والهيمنة وفقًا للتوزيع الهرمى لطبقات المجتمع وفئاته. والدليل على ذلك هو أن نظام العدالة فى العصور الوسطى كان يخول الإقطاعى سلطة معاقبة الجناة أو العصاة من أتباعه. وكانت هذه السلطة الجزائية تنقسم إلى نوعين رئيسيين من العدالة: العدالة العليا وتشمل حق الإعدام، والعدالة الوسطى

أو السفلى وتشمل كل ضروب الجزاءات الأخرى من جلد وسجن وتسخير الجناة للعمل فى الإقطاعية. إلا أن صعود الملكية، مع بروز الطبقات البرجوازية المؤازرة لها بدءًا من القرن الثالث عشر على وجه التقريب، صحبه سحب سلطة الإعدام من أيدى النبلاء، بحيث يصبح حق القتل وسلب الحياة جزءًا لا يتجزأ من السلطات العليا والاختصاصات الاستثنائية التى يتمتع بها النظام الملكى.

إلا أن تغير علاقات الإنتاج خلال فترة تحول المجتمع الإقطاعى إلى مجتمع رأسمالى وتغيير المفاهيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وحتى الأخلاقية التى واكبتها أبرزا أهمية الجسم كقوة عمل بالغة الأهمية فى سبيل رفع مستوى الإنتاج وزيادة الثروة القومية. ومن ثم، اهتمام الدولة بالسيطرة على الأجسام وتسخيرها بواسطة نظم الضبط التى تبلورت، فى فترة بناء الدولة الحديثة، من خلال مؤسسات العقاب والإيواء والتدريب كالسجون والملاجئ والمستشفيات العقلية والورش والمعسكرات، وبتوفير الفرص الملائمة لحياة أفضل وأكثر تنظيمًا عن الماضى من أجل تنمية القوة الاقتصادية والعسكرية للدولة، ومن ثم إعلاء مكانتها وهيبتها بين الدول. وليس من شك فى أن هذه الضرورات التى يفرضها التحول التاريخى من النظام الإقطاعى المتهالك إلى النظام الرأسمالى الحديث لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الوعى إلا مُصاحَبةً أو مسبوقة بضرورات أخرى، هى ضرورات الإدراك والفهم والتنظير التى تتبلور،

كممارسات فكرية، من خلال العلوم الناشئة: الاقتصـاد السياسـى الـذى يبلور دور الطبقات الاجتماعية فى الإنتاج وعملية توزيع الثروة، وعلاقـة الثروة، وعلاقـة السـوق بنظـام العمـل وحركـة الأسـعار، وتحقيـق الأمـن أو الاستقرار الاجتماعى، وعلم السكان الناشئ الـذى يهـدف إلى تنظيـم عمليـات التكـاثر وربطهـا باحتياجـات الدولـة وإلى عقلنـة نظـام جبـى الضرائب على ضوء تعداد الأسر وحصر الدخول، وربما أيضًا إلى تحقيـق نوع من النمو المنضبط كما كان يحلـم الأب "مـالطس". هـذا بالإضافـة إلى العلوم الأخرى التى ترى النور خلال القرن التاسـع عشـر لا لتضيـف فكرًا إلى فكر وإنما لتعالج القضايا والمشاكل التى يُولدها المجتمـع الصنـاعى مثل علم الاجتماع، وعلم النفس العام، والعلوم الجنائية والأنثروبولوجيـة وحتى اللغوية، وهى علوم تسلط جميعًا أضواءها على الإنسان فى علاقتـه بنفسه وما يحيـط بـه بينمـا كـان الفكـر الكلاسـيكى لا يـرى فـى العلـم إلا موضوعه وكأنه معزول تمامًا عن كل ما يُحيط به مـن عوامـل نفسـية واجتماعية وبيئية.

وإذا كان الجسـم هـو المجـال المعلـن الـذى مارسـت مـن خلالـه السـلطة السياسـية ومـا ينـوب عنهـا مـن محـددات وموجهـات تنظيميـة واقتصادية وقانونية كل صنوف الضبط والتطويع، فإن الجسم لا قيمـة لـه ولا روح فيه إذا لم يكن هناك اتساق وتكامل بينه وبين الذات أو النفـس التى تشكل هويته وخصوصيته إلاّ أن تطويع الذات لم يكـن لاحقًـا علـى

ضبط الجسم وتنظيمه، كما قد يُخيل إلينا من المنظور المادى المباشر، فالجسم -كما يرى فوكو بحق- ليس سجنًا للنفس، كما أكد أبو العلاء والفكر الموروث كله، وإنما النفس هى السجن الحقيقى والفعلى للجسم بقدر ما تفرضه عليه من محاذير وترسم له من حدود وتصورات.

ولقد لاحظ فوكو أن الذات، فى نهاية الأمر، ليست تشكيلاً وجدانيًا أو داخليًا، كما يحاول علم النفس أن يقنعنا، ولا هى نوع من صراع "الأعماق" بين الدفعات الأولية والضرورات "الفوقية" التى يفرضها علينا العقل. ذلك أنه ليس هناك رؤية داخلية مستقلة، وليس هناك وجود خارجى مستقل عن كل تصور قبلى، وإنما هى "ألاعيب" المرآة التى يُحسن تحليلها "رورتى" (Rorty). كما أن العقل ليس بناءً قَبْليًا مجردًا ولا نظامًا خارجًا عن التاريخ، فهو ليس إلا نتاجًا لممارسات تاريخية تشكلت عبر مجموعة من القواعد والتنظيمات؛ والذات بدورها ليست إلا محصلة هذه العلاقات المتشابكة التى تنشأ من ضغط هذه القواعد والتنظيمات؛ ومن ردود الفعل التى تسجلها حركة مقاومة هذه التنظيمات نفسها.

بمعنى آخر، لقد استطاع فوكو عن طريق ما سُمى بالمنهج "الإسمى" تفريغ هذه القواعد التنظيمية، التى شيئناها فى صورة ماهيات ثابتة كالنفس والعقل والذات، من دلالاتها ومضامينها المتعينة وتحرير آلياتها الصورية والوظيفية العامة ليحدد معناها كضروب من الممارسات

التاريخية الفعلية. ومن هنا، يصبح من الصعب أن تتطابق بعض المفاهيم والتصورات العامة عبر العصور بحجة الحديث عن الطبيعة البشرية أو الدفعات الحيوية الأساسية، بل وحتى التحدث عن مبادئ طبيعية أو أعراف وقوانين سوية بطريقة مطلقة.

ولقد حاول فوكو أن ينفذ عبر هذه التصورات الإسمية إلى ما يشكل هوية الذات الغربية وإلى البواعث المسكوت عنها التى ربطت بين هذه الهوية ومشكلة الرغبة الجنسية والأخلاق، كما حاول أن يربط بين هذه القضايا المصدرية، التى تخص كل الثقافات فى الواقع، وبين منظور الجسم فى العالم الغربى الحديث والمعاصر. والسؤال الأساسى الذى طرحه فوكو على نفسه، خاصة بعد قيام "الثورة الجنسية" فى السبعينات ودعوة "الفرويديين-الماركسيين" إلى تحرير الرغبة الجنسية حتى يتم تحرير الإنسان نهائيًا من قهر النظام الرأسمالى وتمسكه الزائف بفضيلة السيطرة على الغرائز على أساس أن هذه الأخلاقيات "الحنبلية" ما هى إلا صورة مقنعة من وسائل السيطرة على طاقة العمل التى يفرضها النظام الرأسمالى للحفاظ على إنتاجية العامل وضمان استمرار حصول الطبقات السائدة على فائض القيمة. إلا أن فوكو رفض هذا المنظور لقيامه على مغالطة أساسية وهى أن هذا التفسير لا يكشف من واقع العلاقة الجنسية شيئًا، كما يقوم على وهم الإحساس بالقهر والاضطهاد لدى الشعوب التى عاشت طويلاً تحت سطوة القانون مثل الشعب

الفرنسى؛ وهو، على كل حال، لا يفصح عن شىء لأن المجتمعات المعروفة بتشددها، ومنها على سبيل المثال المجتمع الفيكتورى، لم تضع حدودًا فعلية للنشاط الجنسى وإنما اصطنعت، فى الأغلب، نوعًا من الازدواجية السلوكية ترعرعت من خلالها أخلاقيات النفاق والمراوغة والتضليل، وهو الأمر الذى ينسحب فى الواقع، على كل المجتمعات الاستبدادية ذات الأخلاقيات الشكلية أو الصورية. كما لاحظ فوكو أن هذا التشدد الظاهرى قد صاحبه فى فرنسا، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر بوجه خاص، نوع من الحث المستمر على ممارسة طقس الاعتراف (ليس غريبًا إذن أن يؤسس "روسو" فن الاعتراف إبّان القرن الثامن عشر)، الأمر الذى شكل رصيدًا ضخمًا من المعرفة الجنسية والنفسية كانت، من جهة، ذخرًا للمجتمع الرأسمالى الانضباطى الناشئ لتطوير علم السكان ببعديه الاقتصادى والديموغرافى، ومن جهة أخرى، خلفية "أركيولوجية" أو "أرشيفًا" تاريخيًا كان بمثابة إحدى الشروط القبلية أو الضرورية لقيام علم التحليل النفسى خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

ويبقى مع هذا التفسير العام سؤال يسترعى الانتباه، وهو لماذا كان الغرب هو الجزء الوحيد من العالم الذى بلور علمًا خاصًا بالجنس بدأ مع التحليل النفسى (فرويد) والعصبى (شاركو) لعالم الرغبات والأمراض النفسية الملازمة لها، واستمر بعد ذلك عبر علم متخصص

للجنس (sexologie) ومنافس للتحليل النفسى بقدر اهتمامه بمسائل "الصحة الجنسية"(١٨). هذا بينما لم يتبلور فى العالم الشرقى إلا ضروب من الفنون الجنسية التى تهدف فى معظمها إلى تضوع الرجل وتحقيق توازنه البدنى والنفسى. وهنا يرى فوكو أن الاهتمام بالجنس عبر التاريخ الغربى كان، فى البداية، عند اليونانيين القدماء، جزءًا لا يتجزأ من مبادئ الصحة العامة، ونوعًا من تنظيم الملذات سواء منها الجسدية أو الغذائية، وذلك حفاظًا على تماسك الطبقة الأرستقراطية الحاكمة؛ بينما حاولت المسيحية منذ البداية تأثيم العلاقة الجنسية، ولم ترض بها إلا لضرورة التناسل فى إطار الزواج الذى لا يفك عراه إلا الموت. وهذا لا يعنى، كما يذهب فوكو، أن اليونانيين القدماء أتاحوا قيام العلاقات الجنسية، وحتى المثلية منها، من غير حدود ولا ضوابط؛ إذ أنهم، فى الواقع، كانوا ينطلقون فى كل سلوكياتهم من مبدأ الاعتدال أو التوازن الذى يعد أساس القيم والفضائل عندهم. إلا أن أخلاقيات الاعتدال هذه لم تكن تحكم إلا سلوكيات طبقة السادة التى سيناط بها، فى يوم من الأيام، حكم الآخرين. ومن ثم، فلا يليق بمن يحكم الناس ويصرف شئونهم ان لا يستطيع التحكم فى شهواته أو يعجز عن كبح جماح نفسه. ومن هنا تظل المسيحية، فى نظر فوكو، هى المسئولة الرئيسية عن تحويل فكرة "الخطأ" اليونانية إلى فكرة "الخطيئة" التى كان ما كان لها من آثار ضخمة فى لفت النظر نحو "خطورة" الرغبات

الجنسية وما تقوم به من دور أساسى فى تحديد أخلاقيات الفرد وبلورة شخصيته وهويته.

وإذا كانت المسيحية الغربية قد عمقت فكرة الخطيئة وجعلت منها محور الحياة الأخلاقية، فإنها كذلك طبعت الجسم بكل إشكاليات الغواية والإغراء، وشحنته، من ثم، عن طريق المنع والتحريم، إلا بقصد غايته الوظيفية البحتة وهى التناسل، بطاقة جذب هائلة عمل التحليل النفسى، وريث تقنيات الاعتراف، على تعميقها وبلورتها فى صورة العقد النفسية المشهورة (عقدة "أوديب"، "إلكترا"، وغواية "الزنا بالمحارم" وغير ذلك). وإذا كان التحليل النفسى الفرويدى وصورته "اللاكانية" الحديثة قد دُمغا بتهمة القيام بوظيفة السلطة الأبوية وبوظيفة الدفاع عن الأعراف والتقاليد المجتمعية الموروثة باسم السوية، فإن فوكو قد فطن إلى أن التحليل النفسى فى تركيزه على حصر جاذبية الجنس ومنطقة التوتر داخل الأسرة (الوظيفة الجنسية "الإغرائية" وليس مجرد الوظيفة التناسلية والتصاهرية للمرأة الحديثة تبرز فى فرنسا خلال القرن الثامن عشر) انتهى بتحميل المرأة العبء الأكبر فى كل ما يحدث من انحرافات وفى بث نوع من العلاقات المشبوهة أو المقنعة، وهى التى بلورها -كما سبق القول- تحت مسمى العقد أو المركبات النفسية. ولعلنا نعلم جميعًا أن معظم الأمراض العصابية تنشأ فى قلب الأسرة ومن اضطراب علاقة الوالدين بالأبناء.

ويرى فوكو أن التحليل النفسى إذا كان قد استطاع لعب هـذا الدور الدفاعى باسم رفع الكبت وإعـادة التـوازن الأسـرى والاجتمـاعى، فذلك مرجعه إلى كون البنية السـلطوية-القانونيـة التـى اتخذتهـا أشـكال الحكم الملكى فى العالم الغربى منذ القرن السادس عشر، هى التـى هيـأت له الظروف الملائمة للقيام بهذا الدور. ومن هنا نفهـم لمـاذا يثـور فوكـو على التحليل النفسـى بـآخرة ويعتـبره أحـد القيـود المقنعـة التـى ابتدعهـا المجتمع البرجوازى التسلطى، بعد انحسار وظيفة الدين به، لتقييد العلاقات الجنسية وتحديد مناطق فى الجسم للسوية والشذوذ، وهو ما يرفضه فوكو -ونفهم لماذا- باسم تحرير الإنسان وتحقيق تضوعه الكامل. ولكـن هـل يعنـى هـذا الموقـف رفـض فوكـو لكـل المعايـير أو القيـم الأخلاقيـة؟ إنـه ليصعب علينا، فى الواقع إدعاء ذلـك، خاصـة وأن الكـاتب، بعـد صرفـه الشق الأكبر من حياته، فى البداية، بحثًا عن الجـذور التاريخيـة لمؤسسـات القمع وتطويع الإنسان ليكون آلة طيعة فى أيدى الطبقات السائدة، أخـذ يُعنـى بقضايـا "الانشـغال بـالذات"، وهـى قضايـا تعـد الأسـس الأوليـة أو شروط الإمكان القَبْلية لقيام التصورات والأحكـام الأخلاقيـة. إلا أن الأخلاق التى يريد بلورتها فوكو، ليست تلك التى تتخذ صورة القواعـد الإلزامية العامة على طريقة "كـانط" (La Morale)؛ وإنمـا مـا يُسـمى بأخلاقيات الفعل والسلوك (L'Ethique) التى يناط الحكـم فيهـا -فـى نهاية الأمر- إلى تقديرنا لذاتنا واحترامنا لأنفسنا. ولقد خُيل إلى فوكـو،

فى المرحلة التى سبقت وفاته، أنه قد وجد ضالته، أى النموذج الأسمى للأخلاقيات التى يبحث عنها فى اليونان القديم، أى نموذج يُرد فيه الحكم الأخلاقى إلى تقدير "الفرد" نفسه وإلى تقييمه الشخصى لسلوكه من غير أية ضغوط خارجية.

وليس من شك فى أن هناك انتقادات كثيرة خاصة بسوء فهمه للأخلاقيات اليونانية القديمة، وبمفهومه المبالغ فيه للفردية وحدودها عند اليونانيين القدماء. ولكن السؤال المطروح يظل هو: هل أصاب فوكو أم أخطأ فيما ذهب إليه؟ ويصعب، فى الواقع، الحكم عليه من الخارج، طالما هو قد ارتضى لنفسه نوعًا من الالتزام الداخلى البحت. ومهما يكن الأمر بشأن الحكم الأخلاقى على فوكو، فإن مؤلفات هذا الرجل وأعماله النضالية الفذة ضد العنصرية والاستبداد السياسى والظلم الاجتماعى ستظل علامة مشرقة على طريق الفكر الثورى البناء والكفاح الشريف من أجل عالم أفضل.

هوامش البحث

(١) Gilles Deleuze et Félix Guattari, Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux. Paris, Minuit, 1980, pp. 9-50.

ما ينعته الكاتبان بالمنهج "الريزوماتى" وما يمكننا ترجمته بالمنهج "العُسقولى" أو "البُصيلى" هو نوع من التصور الانفصامى أو التفتيتى للكتاب وعملية الكتابة بحيث يحل مبدأ

"العسقول" السطحى محل الجذر والشجرة الغائرة الجذور. من ثم يقوم التصور العسقولى على افتراض تعدد مستويات النصوص وتكاثرها العشوائى اللامتناسق، وعلى استبعاد فكرة الجذر وما يوحى به من رسوخ ووحدة مصدرية، حتى وإن بدت متفرعة. من ثم، تستبعد القراءة "الريزوماتية" كل تجذر حول الكاتب وقصديته لتحل محلها صورة الخريطة القابلة لتعدد المداخل والمخارج والتشكيلات والقراءات؛ ويشبهها الكاتبان لذلك بحركة البدو الرحل الذين لا يعرفون الثبات والاستقرار وإنما يجنحون إلى الانسلاخ الدائم واختراق الحدود والحواجز تمامًا كما يمكن أن تتقابل وتتجاور فى النص الواحد، من غير أن تتوحد وتتجانس، الأبعاد اللغوية والنفسية والإعلامية والرمزية وغيرها.

(٢) Didier Eribon, **Michel Foucault**. Paris, Flammarion, 1989, pp. 26-37.

إننا نعتمد على هذا الكتاب كمصدر أساسى نستقى منه أحداث حياة فوكو الشخصية والدراسية والعامة، وهو يعد حتى الآن أوفى دراسة كرست لهذا الموضوع.

(٣) Michel Foucault, "Nietzsche, La Généalogie et l'Histoire", in **Hommage à Jean Hippolite**. Paris, P.U.F., 1971.

(٤) ديديه إريبون، **ميشيل فوكو**، المرجع الفرنسى المذكور، ص ص ٤٤-٥٤.

(٥) **المرجع نفسه**، ص ص ٦١-٧٨ وكتابنا **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو**. الإسكندرية، المعرفة الجامعية، ١٩٩٢، ص ص ١٥٩-١٧٠.

(٦) ديديه إريبون، **المرجع المذكور**، ص ص ٩٥-١٢٢.

(٧) سوف يبلور "جاك دريدا" هذه النقطة فى محاضرة عامة، ثم ينشرها فى كتابه "**الكتابة والاختلاف**"، وسيكون ذلك سببًا فى قطيعة طويلة المدى بين فوكو وتلميذه المتمرد "دريدا". انظر جوانب الاختلاف الفكرى فى كتابنا "**نظرية المعرفة والسلطة**" المذكور، ص ص ١٨٠ - ١٨٢.

(٨) ديديه إريبون، **المرجع الفرنسى المذكور**، ص ص ١٢٥-١٥٠.

(٩) **المرجع نفسه**، ص ص ١٥٦-١٨١ وكتابنا **نظرية المعرفة والسلطة**، ص ١٤٨، وص ص٣٣٢-٣٣٣.

(١٠) د. محمد على الكردى، "معارضة البنيوية"، دورية **علامات**، مايو ١٩٩١-ذى القعدة ١٤١١هـ، العدد الأول، ص ص ١٣٦-١٣٧.

(١١) كتابنا **العرفة والسلطة**، ص ص ٩٣-١٠٨

(١٢) ديديه إريبون، **المرجع المذكور**، ص ص ١٨٢-٢٠٧.

(١٣) **المرجع نفسه**، ص ص ٢١٠-٢٣٧.

(١٤) انظر بالنسبة للسجون المصرية كتابَ محمود السعدنى: **تمام يافندم**، كتاب اليوم، دار أخبار اليوم، أغسطس ١٩٩٧، حيث يقول: «ليس فى العالم كله فساد كالفساد الموجود فى السجن ... أغلب الحراس بلا ضمير، والسجن بالنسبة لهم هو مكان للتربح والنزلاء آخر غلب وآخر ضياع. والسجن نفسه ليس مؤسسة عقابية فى الحقيقة، ولكنه هيئة عامة لارتكاب أخطر أنواع الجريمة وأحقر ألوان التعذيب...» ص٦-٧.

(١٥) ديديه إريبون، **المرجع المذكور**، ص ص ٢٣٨-٢٨٨.

(١٦) **المرجع نفسه**، ص ص ٢٩٨-٣٥٠.

(١٧) إن أزمةالعلوم، كما يتصورها "هوسرل"، هى فى انشقاق المجال العلمى الغربى إلى شقين منفصلين منذ الثورة المنهجية التى أحدثها "جاليليو" والتى أضفى فيها الطابع الكمى على علم الفيزياء. وتأتى الأزمة من محاولة البعض تطبيق المنهج الطبيعى الكمى على الظواهر النفسية، ومن ثم موضعتها وتفتيتها، ومحاولة البعض الآخر اعتبار الظواهر النفسية أو الشعورية تصورات ذاتية محضة تكاد تكون منفصلة عن العالم الموضوعى (هيوم وبركلى مثلاً). أضف إلى ذلك أن استبعاد العلم الوضعى لأية رؤية فلسفية عامة قد أدى إلى تفتت العلوم إلى مجالات بالغة التخصص ولا رابط لها. ومِنْ هنا كانت ضرورة ابتكار "الفينومينولوجيا" الهوسرلية لتأسيس العلوم من وجهة نظر الذات والموضوع فى صورة غاية (Telos) متكاملة ومتنامية للوجوس الغربى. انظر:

Edmund Husserl, **La Crise des Sciences Européenne et la Phénoménologie Transcendantale**. Paris, Gallimard, 1976 (traduction de S'allemand). pp. 69-87.

[١٨] يأخذ علم الجنس حاليًا، فى البلاد المتقدمة وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، مكانة الصدارة على إثر إنحدار التحليل النفسى وفقدانه لمصداقيته. ويُعنى علم الجنس أساسًا بمسائل الصحة الجنسية وعلى رأسها مسألة "الإشباع" معالجة البرود الجنسى وتحقيق الوفاق بين الزوجين، كما يعنى بتغيير بعض السلوكيات "غير المقبولة" عن طريق تخفيف التوتر والقلق أو عكس حركة هذا التوتر بواسطة "التنفير" لاكتساب سلوكيات جديدة.
انظر هذه الدراسة:

André Béjin, Crépuscule des Psychanalystes, Matin des Sexologues", **Communications**, n° 35, Seuil, 1982, pp. 159-177.



٣ ـ خطاب الجنـون

أو اللاعقل عنـد ديـدرو

٣ – خطاب الجنون

أو اللاعقل عند ديدرو

كيف يكون للجنون خطاب، إذا كان الجنون هو نقيض العقل، أو هو -كما يقول فوكو بحق- غياب الإبـداع؟ إن الجنـون، فـى حقيقـة الأمر، وإن كان يبدو خرقًا لكل نظام وخروجًا عن كل مألوف، لابد أن يخضع، لنظام يحدده، فى الواقع، العقل السوى، أى العقل الذى يخضع من الناحيـة العلاجيـة والإجرائيـة لسـلطة الطبيـب والمشـرع، وإن كـان فـى حقيقته انعكاسًا لقيم جمعية عامة تحدد المبادئ والمعايـير التـى تحكـم هـذه السلطة.

من ثم كان للجنـون، بمعنـاه الواسـع الـذى سـنراه، وليـس فـى حدود المرض العقلى الذى ينتهى فى غياهبـه كـل خلـق وإبـداع، سمـات إيجابية كبرى يناط بالأدب الرفيع والفكر الفذ استغلالها واستثمارها فـى

إنتاج ضروب من المعارف والحقائق الباهرة، التى لا تدركها أو تفطن إليها العقول الأليفة والسوية. وليس من شك فى أن أهم هذه السمات هو إبراز الجانب النسبى فى كل مفهوم للنظام وإلقاء الضوء على الميكانزمات الاجتماعية والثقافية والتاريخية التى تحكم هذا النظام، وتربطه -داخل شبكة علاقات القوى التى تنعقد حولها بنية النظام الاجتماعى- بالنسق المعرفى والعلمى.

ليس من الغريب إذن فى أن يكون هناك -كما ذهب فوكو- للجنون تاريخ[1]، وفى أن تكون الرؤيا العلاجية بكل أبعادها التقويمية والأخلاقية والاجتماعية جزءًا لا يتجزأ من هذا التاريخ. ومن هنا تتحدد كذلك خصوصية الجنون: فهو من بين الأمراض جميعًا المرض الذى لا ترتسم خطوطه أو تبرز ملامحه فى لقاء خالص مع الطبيعة بقدر ما يؤكد هويته ويكتسب حقه فى الوجود داخل إطار ثقافى.[2]

ولا شك أن ارتباط ظاهرة الجنون بثقافة المجتمع بما فى ذلك مؤسساته وتنظيماته وقيمه وغاياته، وإن كان ذلك لا يتم -فى نظر جاك لاكان- إلا من خلال تصور لغوى يقوم وينمو داخل الأسرة التى تشكل اللبنات الأولى للشخصية، لا ينفى الجانب الموضوعى: وهو المدخل العلمى الذى يلجأ إليه الطب النفسى لتحديد المرض العقلى من الظاهر. ونحن بإقرارنا لهذا الجانب الموضوعى لا يسعنا إلا أن نبرز الطبيعة الخاصة لهذه الموضوعية فهى، فى الواقع، نتاج التطور الفكرى والعلمى فى بداية

القرن التاسع عشر، كما أنها قد تعرضت لهجوم شديد من قبل الحركة المناهضة للطب النفسى.

غير أنه يجب ألا يفهم مما سبق أن المعالجة الموضوعية لظاهرة الجنون، سواء أكنت تنظر إليها نظرة موضوعية عامة أو تعالجها معالجة الأمراض العضوية من منظور أحادى، تتم بعزلها عن بيئتها ومحيطها، فالمرض العقلى يتميز عن الأمراض الأخرى جميعًا بأنه يحتفظ بخصوصيته: وهى أن أعراضه مرآة، إلى حد ما، لآثار البيئة التى يعيش فيها المريض. ومجمل النظرة الموضوعية إلى المرض العقلى هو أنه ظاهرة ارتدادية فى تكوين الشخصية يمكن إدراكها من خلال فرعين كبيرين: فرع الأمراض العصابية (nevroses) وفرع الأمراض الذهانية (psychoses) وغالبًا ما يرتكز العصاب على تدهور قطاع واحد من قطاعات الشخصية، كما أنه يرتبط إلى حد كبير باضطرابات مرحلة الطفولة. أما الذهان فيمس مجمل الشخصية، وهو عبارة عن انفصام حاد بين الأنا والواقع كثيرًا ما يؤدى إلى سيطرة الغرائز أو الدفعات الأولية على الأنا، وإعادة صياغة الواقع بطريقة خيالية تتلاءم مع هذه الدفعات.[٣]

إن ارتباط الجنون إذن ببيئة المريض ومجتمعه يبرز لنا الطابع النسبى الذى يتسم به تصور هذا "المرض" من مجتمع إلى آخر، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى. فالجنون كان قديمًا يمثل تسلط قوة خارجية قاهرة على إرادة الإنسان، أو تجسيدًا للشيطان فى شخص المكروب، أما ابتداءً

من عصر النهضة الأوربية، فهو ينأى رويدًا رويدًا عن امتلاك الجسد، ويحاول السيطرة على عقل الإنسان ولبه هادفًا سلبه نعمتى الحرية والإرادة. ثم نراه يصبح، خلال القرن الثامن عشر، ضربًا من الجهل والخطأ اللذين يحرمان الإنسان من نور العقل ويحولان بينه وبين السلوك السوى، وهذا هو التصور الذى انتهى إلى حرمان المريض من حريته المدنية وحقوقه الشرعية.

إلا أن الطب النفسى هو الذى ينتهى إلى قرار عزل المريض العقلى، الأمر الذى سيؤدى إلى قيام علاقة بالغة الخطورة -نظرًا لقيامها على الاغتراب التام- بين المريض ونظام العزل فيما يسمى بالمصحة أو مستشفى الأمراض العقلية. ذلك أن المريض سرعان ما سيقوم فى إطار نظام العزل بأداء الدور الذى حدده له المجتمع، إذ أنه خلال تموضعه وضياع حريته على يد الطبيب المعالج يسارع إلى التوفيق بين سلوكه وبين الصورة التى يرسمها له طبيبه المشخص ويثبت ملامحها ممرضوه وزملاؤه. بعبارة أخرى، إنه يصبح التجسيد الحى لـ"الانحراف" فى مواجهة الطبيب الممثل لإرادة "الضبط الاجتماعى".(٤)

إن هذه العلاقة التى ترتسم بين المريض العقلى والمجتمع تصبح أكثر تحديدًا فى ظل المجتمع الصناعى، وذلك فى صورة خلل مبدد للإنتاج ولطاقات العمل الخلاق؛ من ثم يكون العلاج ضربًا من التطويع القسرى المؤلم للمريض على العودة إلى نظام العمل. أضف إلى ذلك أن

بعض علماء الاجتماع ينظرون إلى المريض العقلى على أنه إنسان يعانى من خلل فى عملية الاتصال، إذ أن الرموز اللغوية -وهى اجتماعية فى المقام الأول- سرعان ما تفقد دلالتها بالنسبة له، الأمر الذى يضفى على موقف المريض طابعًا دراميًا بالغ التأثير، خاصة حينما يلجأ مضطرًا إلى الكلمات للتعبير عن نفسه فلا تسعفه، وحينما يعييه العجز عن الإفصاح فيلجأ متخبطًا إلى الإشارات والحركات، وأخيرًا حينما ينتابه اليأس فيلتزم الصمت العميق.

إن موقف العلم، سواء أكان ذلك فى صورة علم الاجتماع أو التحليل النفسى أو الطب النفسى، وذلك حتى فترة الثلاثينيات من القرن العشرين، لا يتعدى موقف الشارح والمفسر والباحث عن العلل والبواعث من ظاهرة الجنون؛ ولاشك أن ذلك الموقف هو أقرب الطرق وأسهلها لطمس "جوهر" المرض العقلى، وحرمانه من الظهور على حقيقته. وليس من شك فى أن هذا الموقف القهرى كان الدافع القوى لبروز حركة ثورية عارمة تريد أن ترد إلى المريض حقه فى التعبير عن نفسه وفى الاحتجاج على المجتمع الذى يعيش فيه، والذى يحاول الطبيب النفسى أن يرده إليه صاغرًا مرغمًا. وكان الأدب والفلسفة والفن -من غير شك- أروع مجالات هذه الثورة، الأمر الذى انتهى بقيام حركة علمية معارضة تعمل على تقويض الطب النفسى الوضعى من داخله،

ولقد برزت هذه الحركة بصورة قوية وفعالة خاصة فى كتابات المفكرين الإنجليزيين كوبر ولينج، والإيطالى بساجليا.(٥)

أما الرؤية الأدبية أو الفنية للجنون فتختلف اختلافًا جذريًا عن الرؤية العلمية الموضوعية إذ بينما تقوم هذه الأخيرة على تحديد "المرض" من الظاهر، وعلى رفض الجنون كنوع من الانحراف غير المقبول، الأمر الذى يفترض أن القيم الاجتماعية السائدة هى المقياس السوى الأوحد، تقوم الرؤية الأولى على الذاتية الخالصة وعلى محاولة تفهم دوافع الجنون وبواعثه، وفى حالات قصوى، على تقمص شخصية "المجنون" أو اللجوء إلى تجارب غير عادية يقصد بها اختراق حدود العقل المألوف وكسر قوانينه وأعرافه المتوارثة.

ولقد عرف الأدب القديم، وخاصة الأدب اليونانى، ضربًا من هذه العلاقات اللاعقلانية التى تربط بين عمليتى الخلق الفنى والإلهام فى صورة موجة من الدفعات الجياشة التى يهتز لها الكون بأسره ولا يستقر للنفس المبدعة فيها قرار إلا بعد وصولها إلى حالة من النشوة الغامرة، أو كان هذا، على الأقل، ما تصوره لنا الرؤية الديونيزية. كما أن الأدب العربى القديم قد ربط بدوره بين عملية الإلهام الشعرى وبين قوى الإبداع الخارقة التى كانت تتمثل فى صورة شياطين الشعراء. غير أن هذه العلاقة لم تتأكد، بالرغم من ذلك، و لم تبلغ عمقها المأسوى إلا من

خلال كتابات بعض المفكرين والأدباء الغربيين المحدثين الذين استطاعوا أن يرتفعوا بمعاناتهم، عبر كتاباتهم، إلى مستويات تعبيرية خارقة.

ولربما كان نيتشة على رأس هؤلاء المفكرين الذين انتهى بهم المطاف إلى التردى فى هاوية الجنون. لقد كان نيتشة يؤمن بأن «اليقين الحقيقى هو طريق المرء إلى الجنون»، كما كان يعتقد بأن «المرء لا يكتسب هويته الحقيقية إلا بفقدانه لهويته المحدودة». من ثم كان "الجنون" بالنسبة له إحدى المتطلبات الضرورية لإحداث التحول الجذرى فى وجدان الفنان وإطلاق طاقات الإبداع والخلق الكامنة فيه. وكان بريتون، مؤسس الحركة السريالية، يؤمن بأن الجنون يمثل الوضع الطبيعى بالنسبة للإنسان. إلا أن الوصول إلى هذا الوضع يفترض سلوك طرق متعرجة وملتوية نظرًا لعملية "التشويه" التى أضفاها العلم والمجتمع على الطبيعة. كان هذا الكاتب يذهب إلى أن الجنون ضرب من الهوس الذى يُفتق طاقات الإنسان ويُضفى على حياته معانى تتجاوزها فى الزمان والمكان إلى درجة تجعلها تلحق بعالم المستحيل؛ إلا أن الإنسان، فى قرارة نفسه، لم يخلق قويًا إلى درجة كافية حتى يتحمل صدمة الجنون وجبروته، فهذا الأخير قوة طاغية عاتية لا طاقة للكائن المحدود الفانى على ضبطها والسيطرة عليها أو استخدامها بطريقة مثمرة فى حياته العادية. وليس من شك فى أن أكبر دليل على ذلك هو تصدع حياة كثير من الفنانين

والأدباء في النهاية أمام تجربة الجنون مثل أرتو وفيرلين ولتريامون ونيتشة وفان جوخ.[٦]

إن تجربة الجنون تجربة قاسية ومريرة، إلا أن بعض النوابغ من الفنانين والكتاب استطاعوا أن يحولوها إلى طاقة إبداعية هائلة، وإن كان ذلك على حساب حياتهم ونظير معاناة وآلام لا قِبَل لشخص عادى بها. وليس من شك فى أن قدرة هؤلاء المبدعين على تجاوز محنتهم وإظهار الجوانب "الخفية" من العقل، هذه الجوانب التى لا يستطيع العقل السوى -من غير شك- أن ينفذ إليها بوسائله التقليدية المألوفة، نقول إن هذه القدرة قد أبرزت أهمية الحرية التى يجب أن تتوفر للمريض العقلى حتى يحقق ذاته، ويتضوع بعيدًا عن جو العزلة والاغتراب الذى فرضته عليه ممارسات الطب النفسى، الشبيهة بطقوس السجن، منذ القرن الماضى. من ثم كانت أهمية الحركة المعارضة للطب النفسى (antipsychiatry)، وهى الحركة التى نشأت فى إنجلترا على يدى لانج (Laing) وكوبر (Cooper)، وذاع صيتها فى فرنسا منذ السبعينات بفضل كتاب مانونى[٧] التى تقول لنا فى تعريف "معارضة" الطب النفسى:

«إن ما يبحث عنه الطب النفسى-المضاد (لانج) هو الحفاظ، كما لو أن الأمر يتعلق بتحليل غير معلن صراحة، على نوع من المعرفة الذى لا يتواجد مسبقًا قط وإنما يتكشف من خلال لغة "المريض"

فى صورة حدث متكرر يبرز من ثنايا فجوات الخطـاب. إنـه يسـعى إلى إقرار الظروف التى تسمح لمنطوق أن يتشكل مـن غـير ضغـوط. وليـس من شك فى أن العقبات القائمة أمام بروز اللامعنـى الـدال سـوف تنبثـق حينئذ فى قلب مجال الرغبة والاستمتاع. إن ما يجابهه المريض هو البحث عن دال مضيع هناك حيث تكون الرغبة هى بيت القصيد»(٨).

وتوضـح لنـا هـذه الطبيبـة أن «الطـب النفسـى التقليـدى غالبًـا ما يتأرجح بين وجهة نظر طبية يصعب تحديدهـا إذ أن الحـالات الخاصـة بالطب النفسى لم تسم "أمراضًا عقلية" إلا على سبيل المجاز، ووجهة نظـر تربوية غير مريحـة بالنسـبة للمعـالج نظـرًا لأنهـا تحـول العلاقـة بينـه وبـين المريض إلى ما يشبه العلاقة التأديبية التـى تربـط المربـى بـالطفل، كمـا أن وضـع المريـض بالمصحـة ومـا يصاحبـه مـن طلبـات وتظلمـات سـرعان ما يتحول إلى ما يشبه وضع السجناء»(٩).

أضف إلى ذلك أن «حديـث المريـض إلى الطبيـب ليـس حديثًـا مباشرًا خالصًا بقدر ما هو حديث متأثر بحديث آخر أتاه عن طريق الغـير بعد أن تناقلته الأطراف الأخرى فى المصحة، ذلك أن لغة المريض سرعان ما تشكلها لغة المؤسسة التى تقـوم علـى مبـدأ العـزل والتى لا تخلـو مـن صراعـات واحتكاكـات بـين المعـالجين والمرضـى أنفسـهم مـن جهـة أخرى»(١٠).

ولما كانت هذه العوامل التى تحيط بالمريض غالبًا ما تتضافر على محو شخصيته، فإنه سرعان ما يهرب من المجهود الضرورى لتحديد ذاته واكتشاف هويته فى خضم الدفعات المتناقضة وشحنات القلق، التى تنتابه، إلى معايير التشخيص الموضوعى الذى يحدد له معالمه الطبيب المعالج. من ثم فإن الطبيب المسئول عن "تموضع" المريض وتصنيف علته فى إطار مرضى محدد، يخاطر -لاشك- بالقضاء على إنسانيته وبالحجر على حريته فى الحديث والإفصاح عما يجيش بداخله من هواجس ونزعات. لا غرابة إذن فى أن ينادى كاتب شهير مثل "أنطونان أرتو"، وهو فى أوج محنته بحق المريض فى "الهذيان"، هذا الهذيان الذى تحاول المؤسسة الطبية إخماده، والذى يفجر، فى نظر الكاتب، طاقات كشفية عالية تفضح "المجتمع" و"مؤسساته القهرية".(١١)

ومن ثم، كان لزامًا على الطبيب أن يتخلى عن الطريقة الظاهرية التى يقوم عليها التشخيص الموضوعى حتى يرد إلى المريض اعتباره الذاتى كإنسان له حق الكلام والتعبير عن نفسه. وعلى هذا النحو، يتمكن الطبيب من الوصول إلى النقطة الحاسمة التى تم عندها انفصام ذات المريض بين الحقيقة والوهم، وهى النقطة التى لا يمكن الوصول إليها، فى نظر الكاتبة، إلا بإعادة بناء ما تسميه "منطق اللاشعور" عند المريض، وبدراسة عوامل الفعالية فى مجال الرغبة.(١٢)

هكذا يتضح لنا أن الجنون هو أساسًا أزمة تنتاب الإنسان فى أهم مكونات شخصيته ألا وهى هويته، وهى أزمة غالبًا ما تنتج عن صدام بين رغبات الإنسان وسجيته وبين "حقيقة" المجتمع الذى يعيش فيه. ولما كانت هذه الحقيقة تشكل، فى أغلب الأحيان، الجانب غيرالمعلن فى حياة المجتمعات نظرًا لارتباط تنظيماتها الاجتماعية بعلاقات القوى الكامنة فيها، فإن هذه المجتمعات سرعان ما تأخذ حذرها من "المجانين" لما يمثلونه من قوة نقدية فاضحة ومدمرة، وذلك عادة بتحديد الأدوار ورسم النماذج الممكنة ضمنًا لظاهرة الجنون. تقول لنا مانونى فى هذا الصدد:

«يجب أن ندرك أن المجتمع قد تصور مقدمًا، وبطرق عدة ودائمة، أماكن لمجانينه، كما قدم لهم دائمًا نماذج للجنون يمكنهم الاتحاد بها لإرضائه، على فرض أن ذلك جزء من المؤسسات التى يحمى بها نفسه ضد لاوعيه»(١٣).

وإذا كان العلم قد تكفل بتخطيط هذه الأدوار ورسم حدودها وتصنيفها وتعليلها، فإنما هو قد قام بواجبه المناط به لحماية المجتمع ودرء الأخطار التى تتهدده من قبل هذه القوى اللاعقلية القارضة والمتمثلة فى شخوص "المجانين". وإذا كان الجنون يبدأ، فى واقع الأمر، حيث ينتهى العقل –والعقل ليس إلا نتاج بيئته– فإن الأدب يبدأ كذلك، فى عرف الأدبية المعاصرة، حيث ينتهى الخطاب العلمى أو الواقعى. من هنا كان

ارتباط الأدب بالجنون[١٤] ارتباطًا وثيقًا بالضرورة، فكلاهما يقوم على الخيال ويعمل على كشف الوهم فى قلب الواقع وإبراز هوية الإنسان.

يا ترى أليس الحوار الغريب -وهنا يبدأ حكم القيمة- الذى قدمه لنا ديدرو، كاتب الموسوعة الفلسفية الفرنسية فى القرن الثامن عشر، هذا الحوار الذى دار بينه وبين أحد صعاليك المجتمع الفرنسى حينذاك[١٥]، خير دليل على ذلك؟ فما هو هذا النص؟ وما هى خصائصه وسماته "الغريبة" تلك؟

كان هذا النص، فى البداية، ضمن مجموعة المخطوطات التى باعها الكاتب مع مجلدات مكتبته الثلاثة آلاف -نظرًا لحاجته- إلى إمبراطورة روسيا الشهيرة "كاترين الثانية". إلا أنه من حسن الحظ، كانت هناك نسخ أخرى من هذا المخطوط: نسخة بين يدى السيدة دى فاندول (Mme de Vandeul)، ونسخة فى حوزة تلميذ ديدرو المفضل نيجون (Naigeon).

ومع ذلك، فإن نيجون لم ينشر هذا المخطوط ضمن مجموعة المؤلفات الكاملة التى نشرها لأستاذه، وكان على المخطوط أن يظهر إلى العيان عن طريق الكاتب والمفكر الألمانى الشهير جوته، الذى كان قد حصل عليه عن طريق صديقه شيللر، الذى ابتاعه -كما يبدو- من ضابط كبير فى الجيش الروسى.

مهما يكن الأمر، لقد أعجب جوته بهذا النص أيما إعجاب، فقام بترجمته إلى الألمانية عام ١٨٢١ تحت اسم "حوار لديدرو". ولقد ظل هذا النص، المحرف للأسف، هو النص الوحيد المعروف، إلى أن يشاء الحظ أن يقع الباحث المنقب بريار (Brière) على النسخة الأصلية له، وهى نسخة السيدة دى فاندول، فينشره مع مجموعة الأعمال الكاملة المثبتة للكاتب، وذلك فى الفترة بين ١٨٢١ و ١٨٢٣.[١٦]

والغريب فى الأمر، أن هذا الحوار قد عرف، دونًا عن أعمال الكاتب الأخرى التى لا يقل بعضها أهمية عنه، شهرة غير عادية على جميع المستويات، وربما يرجع ذلك إلى أن طابعه الهجومى اللاذع وروح التهكم المرحة التى تهيمن عليه، والنقد الصارخ الذى يوجهه إلى الطبقات الاجتماعية الجديدة المتسلقة قد جعلته من بين الهجائيات (Satires) الشعبية الذائعة الصيت، كما أنه قد أثار، فى الوقت نفسه، إعجاب كبار الكتاب والفلاسفة فى العالم وعلى رأسهم جوتة وهيجل فى ألمانيا، وستاندال وهيجو فى فرنسا.

وليس من شك فى أن الذى يعنينا فى بحثنا هذا، الذى نكرسه لموضوع "الجنون" فى الأدب الفرنسى، ليس تصنيف هذا الحوار ولا تحديد ماهية النوع الأدبى الذى ينتمى إليه، فلقد سال حبر كثير، كما يقول الفرنسيون، لمعرفة إذا كان نص ديدرو العجيب الفريد هذا ضربًا من الحوار الفلسفى على شاكلة الحوار الفلسفى عند اليونان، فيقوم

بالتالى على توليد القضايا الفكرية والفلسفية العامة، أم هو يمثل بالأحرى حوارًا واقعيًا مليئًا بالحياة الجياشة على طريقة ديدرو نفسه، وهى الطريقة التى تتميز بالتلقائية الوثابة المتحركة التى يتجاوز فيها الكاتب عالم الأفكار المجردة والمفاهيم الميتافيزيقية المطلقة إلى زخم القضايا الإنسانية والاجتماعية الأليفة وشبه اليومية، أم هو، فى حقيقة الأمر، لون من الهجاء يشبه ذلك الهجاء الذى كان يمارسه الكتاب اللاتين أمثال هوراس وبترون ومن حذا حذوهم مثل إيرازم أو رابليه.

نحن فى الواقع لا ننكر شرعية هذه التساؤلات بالنسبة لدارسى الأدب ومؤرخيه، إلا أننا لا نعنى بالموضوعات التى ترتبط ارتباطًا مباشرًا بما يمكن أن نسميه "المضمون الفعلى" أو المعلن للنص، ولا نعنى كذلك بمطابقته للواقع التاريخى المباشر، إذ شتان ما بين واقع النص وحقيقته. لذلك كله، لا يهمنا كثيرًا كل هذه الأبحاث المضنية التى قام بها أصحابها للبحث عن أصل شخصية "جان-فرانسوا رامو" ابن أخ الموسيقى الفرنسى السيء الحظ "جان-فيليب رامو"، كما لا يهمنا إذا كان هذا الشخص الذى عثر بعض الباحثين على اسمه فى إحدى سجلات السجون القديمة، يطابق فى سماته وسلوكه الشخصية التى قدمها لنا كاتب الموسوعة، فى الواقع، لا نهتم إلا بهذه الشخصية التى رسمتها لنا حروف الكاتب، ولا يعنينا -وهذا بالطبع إحدى الاختيارات الممكنة- إلا مدى مطابقتها لحقيقة العصر الذى عاش فيه الكاتب،

ومدى إبرازها للرؤية الفكرية والأيديولوجية لهـذا الأخير، وأخيرًا مـدى مطابقة هذه الرؤية لتطور القيم خلال فترة انتشار فلسفة التنوير.

إننـا بصـورة أدق نعنـى بقـراءة نـص ديـدرو قـراءة ذات طـابع فلسفى يلتقى من خلالها التفسير الهيجلى لظاهرة اغتراب القيـم فـى عـالم المدنية "الشكلية" وتفسير ميشيل فوكو لعودة ظاهرة الجنون، أو بالأحرى "اللاعقل" (déraison) إلى الأدب على أيدى ديدرو بعد أن كان المنهج الديكارتى قد حكم على جميع الظواهـر اللاعقليـة بـالصمت، وبالتـالى لم يسمح لظاهرة الجنون بالتعبير عن نفسها إلا من خلال القنـوات الشـرعية التى سوف يسلكها العقل للحكـم عليهـا مـن الظـاهر. بعبـارة أخـرى، يمكن القول، فى إثر فوكو، بأن صوت الجنون سوف يخبو مـع ديكـارت ليتحدث عنه العقل حديثًا علميًا وموضوعيًا، الأمر الذى يؤدى من خلال عزل المجانين وسلبهم حريتهم فى الحركة والتعبـير عـن أنفسـهم إلى نشـأة الطب النفسى الوضعى متزامنًا مع نشأة الفلسـفة الوضعيـة بعامـة. كمـا يمكن القول، من جهة أخرى، بأن الجنون، ولكن فى صورة اللاعقل هذه المرة، يعود إلى الظهور من جديد فى كتابـات ديـدرو ليبعـث نوعًـا أدبيًـا وفلسفيًا قديمًا كان قـد عالجـه مـن قبـل بعـض فلاسـفة الإنسـانيات مثـل إيرازم.(١٧)

لنعد إلى الوراء قليلاً، حتـى نـرى -مـع فوكـو- كيـف تم هـذا "التطور" المتعرج الخطوط وما هى خلفياته وأبعاده وآثاره.

يذهب فوكو فى تاريخه للجنون خلال العصر الكلاسيكى، إلى أن ظاهرة الجنون قد عرفت نوعًا من التاريخ المضطرب، إلا أنها لم تبرز فى خصوصيتها قبل صدور قرار الملك لويس الرابع عشر عام ١٦٥٦ بعزل المجانين مع بقية "النفايات" الاجتماعية من شحاذين ودجالين ومنحرفين خلف أسوار ما أطلق عليه حينئذ اسم المستشفى العام، والذى كان أقرب إلى الملجأ أو الإصلاحية منه إلى المستشفى بالمعنى المألوف للكلمة.

لقد كانت ظاهرة الجنون تمثل فى أواخر العصر الوسيط ضربًا من الهوس أو الهستيريا الجماعية الرهيبة، التى ورثت فى حقيقة الأمر هالة الرعب والهلع المروع اللذين صاحبا فى وجدان الشعب الفرنسى حركة انتشار الأوبئة الفتاكة كالبرص والطاعون. ولقد شهدت كذلك نهايات القرن الخامس عشر، نتيجة للآثار المدمرة لحرب المائة عام بين إنجلترا وفرنسا، ألوانًا أخرى من مظاهر التعبير الجماعى عن الخوف والقلق، أهمها -لا شك- ظاهرة "رقصة الموتى" (La Danse Macabre) التى كانت تقام بطريقة جماعية تلقائية بين القبور. ولقد عبر الفنانون، من جهتهم، عن هذه الحالة العامة من الفزع والهلع، وعلى رأسهم "جيروم بوش" المشهور بلوحته المحيرة "سفينة المجانين" حيث يصور لنا "شحنة" من المعتوهين وهم يتنقلون على حافة المعمورة بين الجداول والأنهار على

غير هدى، مزاوجًا فى براعة لا نظير لها بين عنصر السيولة المائية أى رمز التغير وبين ضياع العقل الإنسانى وتخبطه فى الآفاق المائجة.

إلا أن انبثاق المعارف العقلانية، وسيطرة الإرادة المتصاعدة للإنسان على عقله وهواجسه ودوافعه الغريزية العمياء إبّان عصر النهضة سرعان ما سمح لبعض كبار مفكرى الإنسانيات، على شاكلة إيرازم الهولندى من تجاوز مشاعر الخوف الأولية التى كان يحس بها رجل الشعب الجاهل تجاه الظواهر الطبيعية أو الجماعية ويعجز عن تفسيرها تفسيرًا عقليًا أو منطقيًا. من ثم رأينا كاتبًا مثل إيرازم ينشر عام ١٥١١ كتابًا نقديًا ساخرًا يهزأ فيه من أخلاقيات وسخافات معاصريه عنوانه: "مدح الجنون". إلا أن هذا الجنون، الذى هو أقرب إلى شطط العقل وحماقة الإنسان، لا يشبه فى كثير أو قليل الجنون المأسوى الذى كان يستحوذ على ضمير الشعوب الأوربية ووجدانها فى أواخر العصور الوسطى. من ثم يطلق فوكو على هذا النوع من الجنون اسم "التصور" أو "المفهوم النقدى" للجنون.

على هذا النحو، يمكن القول بأن العقل المفكر قد استطاع، سواء عند إيرازم أو عند الكاتب الفرنسى المتشكك "مونتانى" (Montaigne) أن يسيطر على القوى اللاعقلانية؛ أو هو، فى الواقع، استطاع التحصن -لدى المثقفين على الأقل- من حالة الرعب والهلع أمام الكوارث والأحداث الجسام التى لا يفهم لها سبب ظاهر. ولربما كانت

السخرية والفكاهة –خاصة عند كاتب مثل رابليه (Rabelais)– وروح التهكم عند كبار مفكرى العصر، لونًا من ألوان الدفاع عن النفس يرام به الحفاظ على التوازن العقلى والمزاجى للإنسان.

ولقد أخذت هذه السيطرة العقلية تتزايد إلى أن وصلت إلى ذروتها، وهى لحظة الوعى بها، عند مؤسس العقلانية الحديثة "رينيه ديكارت" الذى استبعد تمامًا فى تأملاته الفلسفية لعام ١٦٤١ مبدأ قدرة الشيطان الخبيث أو أية قوة أخرى كالحلم أو الجنون على تشكيكه فى سلامة فكره وعقله. من ثم، فإذا كان الشك جائزًا، فذلك لأنه عمل من أعمال العقل المشروعة وطريقة من طرائقه المقبولة للتأكد من وجوده كذات مفكرة، وللتثبت من الحقيقة، أما الجنون فيمثل قوة خرقاء مناقضة للعقل تمامًا، وبالتالى تتعارض تعارضًا جذريًا مع عملية التفكير نفسها. من هنا استطاع ديكارت أن يزيح تصور "الجنون" عن طريقه، وأن يحيله إلى شيء أشبه باللاوجود الفكرى. فلنستمع إليه فى تأمله الأول:

«كيف يمكننى أن أنكر هذه الأيدى، وهذا الجسد الماثل لى ملكى؟ اللهم إلا إذا كنت أقارن نفسى بهؤلاء المعتوهين الذين اختل عقلهم وخيمت عليهم أبخرة المرارة السوداء إلى الدرجة التى يؤكدون فيها بثبات أنهم ملوك، بينما هم جد فقراء، وأنهم متشحون بالذهب والحرير، بينما هم عراة تمامًا، أو إلى أى درجة أنهم يتصورون أجسامهم

وكأنها مصنوعة من جرات أو من زجاج. ولكن ما الخطب..! لا جرم أنهم مجانين، ولن أكون أقل جنونًا منهم إذا سرت على منوالهم»[١٨].

من ثم، فإن ديكارت حينما ينحى "الجنون" جانبًا، فإنما هو يقضى على كل إمكانية لاستخدامه سواء فى مجال الفلسفة أو الأدب وذلك باستبعاد أسلوب التهكم والمداعبة الساخرة، التى كان يصطنعها كتاب عصر النهضة، من كل ألوان الفكر الجاد. كما نلاحظ على اتجاه ديكارت الفكرى أنه حكم على كل ضروب الجنون والعواطف عامة بالاضطراب والعجز عن بلوغ أى شكل من أشكال المعرفة اليقينية، أو أى مستوى من مستويات الحقيقة، التى تصبح، من الآن فصاعدًا، حكرًا على العقل الخالص. وليس من شك فى أن ديكارت كان يسعى بمنحاه هذا إلى تخليص العقل من كل شوائبه القديمة التى علقت به منذ انتشار الفكر المدرسى خلال العصور الوسطى، وذلك بغرض تطهيره والارتقاء به إلى درجة الوضوح الرياضى الخالص، الأمر الذى يتيح للإنسان أن ينفذ إلى كنه الوجود، وأن يستشف قوانينه المنظمة.

مهما يكن الأمر، لقد قضى ديكارت على مفهوم الجنون، سواء منه الجانب المأسوى الذى شاع فى أواخر العصور الوسطى، أو الجانب النقدى الذى تألق فى أدب الإنسانيات، قضاءً تامًا وشاملاً، وذلك فى الوقت الذى يتفق ودخول المجانين إلى الملجأ مع غيرهم من السفهاء والفقراء والمنبوذين الذين كانوا يشكلون جماع الفئات السلبية المهددة

لأمن المجتمع وسلامة المواطنين المنتجين الشرفاء. لقد دخل هؤلاء المجـانين إلى عالم العزلة مع زمرة الداخلين، من غير أن تحدد هويتهم، أو ينتبه أحد إلى حالتهم الخاصة. وظل هؤلاء المساكين يتخبطون، علـى هـذا النحـو، فى ظلام الحبس قرنًـا وبعـض قـرن إلى أن أخـذ أمرهـم ينكشـف رويـدًا رويدًا، خاصة بعد أن كثرت الشكوى منهم وتعددت التظلمات ضدهـم من بقيـة المسـاجين الذيـن أخـذوا يربـأون بكرامتهـم -ياللسـخرية- مـن معايشة هذه الفئة المضيعة، والتى يرون فيها خطرًا يتهدد حياتهم.

على هامش هذه الأحداث، ولربما بعيدًا عنها كـل البعـد، تنبثـق من جديد شخصية المعتوه فى عمل من أعمال ديدرو، الـذى كـان يبـدو أنه شرع فى إعداده منذ عام ١٧٦١[١٩]، وهى شخصية "جان-فرانسـوا رامو" ابن أخ الموسيقار الفرنسى المعروف "جان-فيليب رامو"، الـذى لم يكـن يحظـى بتقديـر كـاتب الموسـوعة وأصدقائـه المؤيديـن للموسـيقى الإيطالية. على كل حال، يصور لنا ديدرو، فى إحـدى جلسـاته بمقهـى الريجانس بباريس، مقدم هذه الشخصية الغريبة بقوله:

«بينما كنت جالسًا، فـى عصـر يـوم مـن الأيـام، انظـر كثـيرًا، وأتكلم قليلاً، وأنصت أقل ما يمكن الإنصات، اقترب منى شخص غريب الأطوار على شاكلة كثيرين غيره ممن لم يضن الله بهـم علـى هـذا البلـد. لقد رأيته مزيجًا من السمو والانحطاط، ومن العقل والخبل، ولا أشك فـى أن مفاهيم الشرف والدناءة قد اختلطت عليه اختلاطًـا عجيبًـا إلى درجـة

أنه يظهر ما حبته الطبيعة من صفات حميدة من غير خيلاء، ويبدى ما نكبته به من رذائل من غير حياء»[٢٠].

ويرى فوكو فى هذه الشخصية ملخصًا عجيبًا للتاريخ، ملخصًا يمتد فى خط متعرج من "سفينة المجانين" فى القرن السادس عشر إلى أقوال نيتشة الأخيرة فى أواخر القرن التاسع عشر، ولربما أيضًا إلى صرخات أرتو فى النصف الأول من القرن العشرين. ويتبدى له أن مفهومى الجنون المأسوى واللاعقل يلتقيان مرة أخرى من خلالها ولكن إلى حين؛ إذ أن لقاءهما، هذه المرة، لقاء عابر، ولحظة من لحظات التاريخ التى تنبئ بانفصالهما العاجل أو الآجل. يقول الكاتب:

«إن شخصية ابن أخ رامو، فى واقعها الإنسانى وفى هذه الحياة الهزيلة التى لا تفلت من المجهول إلا بفضل هذا الاسم، الذى ليس هو اسمًا فعليًا وإنما ظل لظل؛ إن هذه الشخصية ليست، عبر ودون كل مستوى للحقيقة، إلا الهذيان المتمثّل فى الوجود كوجود للواقع ولا وجوده. ونحن حينما نفكر أن مشروع ديكارت كان يقوم، على النقيض من ذلك، على قبول الشك بصفة مؤقته تظهر الحقيقة فى واقع الفكرة الجلية، نرى جيدًا أن النقطة الحاسمة فى لا-ديكارتية الفكر الحديث لا تبدأ بمناقشة الأفكار الفطرية أو بإدانة البرهان الأنطولوجى، وإنما مع نص "ابن أخ رامو"، وبالوجود الذى يشير إليه هذا النص بطريقة معكوسة لا يمكن إدراكها إلا فى عصر هيلدرلين ونيتشة».[٢١]

على هـذا النحو، نرى أن هـذه الشـخصية الغربيـة تجمـع بـين ضربين من الجنوح الفكرى كانا قد اختلطـا تمامًـا إلى درجـة الاتحـاد فـى نظر مفكرى العصر الكلاسيكى، أو قل إن هذيـن اللونـين مـن "الجنـون" لم يكونا إلا شيئًا واحدًا، شيئًا لم يخرج عن كونه نوعًا من الردة الحيوانيـة عند الإنسان العاقل أو ضربًا من بلادة الحس وانكماش للإرادة لا يخلـوان مـن ضعـف وخنـوع، أو لونًـا مـن ألـوان سـيطرة العواطـف الهوجـاء والشهوات العمياء (انظر إلى المسرح الراسينى فى هذا المجـال) علـى عقـل الإنسان وضميره بحيث تختلط عليه الأمور وتخيم على بصيرتـه الظلمـات، فلا يستطيع تبين طريقه السوى أو تمييز الخطأ مـن الصـواب. إلا أن دور العزل، وهذا لم يفطن إليه أهل العصر، كانت قد تكفلت برعايـة جـانب من جوانب هذا الهوس العقلـى، تكفلتـه إلى درجـة اسـتطاعت فيهـا بـين ظلمات جدرانهـا وصـدأ قضبانهـا أن تحـدد معالمـه، وتـبرز سماتـه العامـة والخاصة، حتى إذا قام رواد الطب النفسى الوضعـى مثـل بنيـل الفرنسـى (Pinel) وتوك الإنجليزى (Tuke) بتحرير شخص "المجنـون" مـن رفقـة الشر أو السوء، كان قد تحول فعلاً إلى سجين مـن نـوع خـاص: سـجين الجدران الداخلية التى بثتها فى نفسه وحواسه وعقلـه عزلتـه الطويلـة فـى قلب الملجأ، ومعاملته الدؤوب خلال قرن وبعض قـرن علـى أنـه حيـوان متبلد وكريه. إن هذا الجانب، الذى رعاه الملجأ وتعهده بعنايته، والـذى

سوف تتعهده بعد ذلك بعطفها واهتمامها مصحة الأمراض العقلية، هو ما سيعرفه العالم الحديث باسم المرض العقلى.

أما الجانب الاخر، الذى لم يفطن إليه الطب النفسى وما كان ليفطن إليه، لأنه لا يبرز إلا استثناءً ولا يشع إلا برقًا خاطفًا ووميضًا متقطعًا. وكيف يفطن إلى ظاهرة لم تتحول إلى مرض نهائى إلا فى طورها الأخير، وإلى ظاهرة فريدة يجتمع فيها الاضطراب العقلى بالإبداع الفنى أو الأدبى إلى درجة الاختلاط فيما بينهما، ولكنهما فى الواقع لا يختلطان، وإلى درجة كان يظن فيها الرومانسيون، شعراء الليل والتصوف والأحلام، أن العبقرية الحقة لا يمكنها أن تخلو من قدر معين من الجنون. إن هذا اللون الأخير من الجنون، الذى يحلو لميشيل فوكو تسميته: اللا-عقل، درب من الدروب المتوهجة أو إشعاع خاص من الإشعاعات الكاشفة لأغوار النفس والوجود[٢٢] الذى أتيح لبعض العبقريات الفذة المتوقدة ولبعض النفوس البالغة الشفافية أن تحترق به أو تكتوى بلهيبه حتى تضىء لغيرها.

بصدد هذه التجربة الأخيرة "للجنون"، يقول فوكو:

«لقد ظلت التجربة اللاعقلية هذه إلى حدٍ ما فى الظلام، واستمرت فى صمت منذ مجئ ابن أخ رامو وحتى ظهور ريمون روسل وأنطونان أرتو. ونحن إذ نعمل على إظهار هذه التجربة علينا، فى الوقت نفسه، أن نحررها من سيطرة المفاهيم الباثولوجية التى طمستها.

إذ أن العودة إلى الطبيعة المباشرة فى قصـائد هيلدرلـين الأخـيرة، وإضفـاء طابع القدسية على العالم المحسوس عند نرفـال أمـران لا يتسـنى لهمـا، إذا حاولنا فهمهما على ضوء تصور إيجابى للجنون، إلا أن يقدمـا لنـا معنـى مشوهًا وسطحيًا. إننا يجب أن نستخلص معناهما الحقيقـى مـن اللحظـة اللا-عقلية نفسها التى تواجدا فيها، فمن الواضح أنه لا يمكننا فهم حركة التحول الشعرى والنفسى لدى الشاعرين إلا انطلاقًا مـن تجربـة اللاعقـل التى كـانت بمثابـة الشـرط المتعـين لإمكانيـة هـذا التحـول. إن ظـاهرتى التحول عند الشاعرين لا ترتبطان ارتباط علة بمعلـول، ولا تتطـوران عـن طريق التكامل أو التعارض. إنهما ترتكزان على الأسـاس نفسـه، أسـاس التناقض العقلى الغائر، الذى أبرزت تجربـة ابـن أخ رامـو احتـواءه سـواء بسواء للسكرة الحسية وفتنة الطبيعة المباشرة بالإضافـة إلى هـذه السـخرية المريرة المضنية التـى تنبـىء بعزلـة ووحدانيـة الهذيـان. ولاشـك أن ذلـك لا ينتمى إلى طبيعة الجنون، وإنمـا إلى ماهيـة اللاعقـل. وإذا كـانت هـذه الماهية قد استطاعت أن تتطـور فـى الخفـاء، فذلـك ليـس لكونهـا خفيـة فحسب، وإنما لضياعها فى كل محاولة لإبرازها. إذ أنه ليس من الممكـن -ولعل هذه سمـة مـن السـمات الأساسـية لثقافتنـا- أن نبقـى، فـى حـزم وإصرار غير محددين، فى فجوة اللاعقل. فهذه الفجوة لابد مـن تناسـيها وإلغائها بنفس القدر الذى تُحس فيه عبر الدُوار الحسـى وعزلـة الجنـون. لقد دلل على ذلك فان جوخ ونيتشة بدورهمـا، إذ أن افتتانهمـا بهذيـان

الواقع وبريق المظهر وإلغاء الزمان، ثم عودته الأبدية فى ضوء العدالة، وانبهارهما بالصلابة، التى لا تتبدل، لأهش المظاهر، كل ذلك أدى إلى إقصائهما وعزلهما بصرامة وقسوة فى قلب ألم لا مقابل له، ألم لا يمثل بالنسبة للآخرين فحسب، وإنما بالنسبة لهما وفى حقيقتهما اليقينية المباشرة، إلا الجنون»[٢٣].

إن تحديد العقل فى حوار الفيلسوف (ديدرو) والمجنون (رامو) يتطلب تحديدًا لضرب من النظام وإبرازًا لملامحه وأطره، كما أن تحديد اللاعقل -أو ما يسميه فوكو الصورة النقدية للجنون- ليس إلا بمثابة إدراك لحدود هذا النظام وإبراز لهذه المنطقة من الظل أو فجوة اللاعقل، التى تقع على تخوم العقل، والتى لا يمكن تجاوزها أو اختراقها من غير أن نتردى فى هاوية العدم حيث لا خلق ولا إبداع. من ثم تبرز لنا هذه المنطقة العازلة بين العقل ونقيضه اللاعقل كمنطقة محرمة لا يمكننا أن نجازف بالانخراط فيها من غير أن نشكك فى عقلانية النظام كله، وهو أمر لا يجوز إلا لمجنون أو أبله. ولاشك أن الإحساس بهذا الحد الفاصل، الحد الذى يبدأ عنده الدوار أو الهذيان، يرتبط عند ديدرو -الذى تتلاشى الفواصل الاجتماعية فى عالمه القصصى بطريقة ملحوظة[٢٤] - بوعى مرهف وإحساس بالغ الدقة بصيرورة التاريخ وبعالم النسبية والاحتمال. من ثم تكون هذه الظلال، التى تحيط بالعقل، والتى يبدأ يتطرق إليها العقل المتشكك -أو المتخبط سواء بسواء فى نظر العقل السوى-، والتى

تنتهى بإحداث صدع فى كيان النسق الفكرى والأخلاقى، إحدى شروط الإمكان لانبثاق الجنون ووعيه فى خطاب الجنون.

إن إمكانية انبثاق اللاعقل وخطابه قد فطن إليها أول ما فطن فيلسوف المثالية الجدلية هيجل بفكره الثاقب اللماح، فأشار إليها فى كتابه "ظاهريات الروح"[٢٥] على أنها إحدى علامات التمزق وضياع القيم الإنسانية فى عالم "المدنية". ومن المعروف أن هيجل لا يأخذ معنى المدنية فى مدلولها الإيجابى الذى يخطر على بالنا لأول وهلة: فالمدنية بالنسبة لهيجل، الذى يحكم على الأشياء من منظور الشمولية ومطابقة الضمير المؤمن لذاته، مكان ضياع الروح وتموضعها فى صورة العالم -فى -ذاته. ويرى هيجل أن الإنسان، فى هذا العالم الممتد من نهاية العصور الوسطى إلى فجر الثورة الفرنسية، يغترب فى عمله، كما أن الشعور يفقد تدريجيًا مطابقته لذاته الأصيلة. من ثم فإن روح الفضيلة، المتمثلة فى ذاتها، أخذت مع بداية هذا العالم المتدنى تسلك مسالك المراوغة والازدواج. يقول هيجل:

«إن ما له وجود ها هنا ليس له إلا قيمة الوجود الموضوعى فقط، أما الشعور الصادق بالذات فهو فى العالم الآخر، من ثم فإن كل لحظة فردية تتلقى جوهرها وواقعها من قبل كائن آخر، وبمقدار ما تتواجد هذه اللحظة بالفعل، بمقدار ما يكون جوهرها شيئًا آخر غير واقعها»[٢٦].

حينما ينفصل، على هذا النحو، عالم الوجود عن ماهيته، فإن الشعور يطرح قضية وجوده من خلال صورتين: صورة الهو المباشر (Le Soi)، وصورة الهو العالمى أو شعور الفكرة. وسرعان ما يتحول شعور الفكرة إلى تعقل خالص، وهو ما يبرز بعد تحول الكائن-فى-ذاته (الوجود المطلق) إلى كائن-لذاته (الوجود الفردى المباشر) خلال فلسفة التنوير، التى سوف تقوم بدورها بمعارضة قضية العقيدة والإيمان من منطلق الثنائية، أى معارضتها لشيء منسلخ عن جوهره.

إن هذه الازدواجية التى تنبث فى قلب الشعور سرعان ما تشكل حينما تلج عالم الروح، السمة الرئيسية التى يسم بها هيجل عالم المدنية. من ثم، تكون المدنية، عند هيجل، بمثابة تحول الضمير الحى إلى مؤسسة، سواء أكانت هذه المؤسسة نظامًا سياسيًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيًا أو ثقافيًا، الأمر الذى يتطلب فى نظره تضافر فعلين: فعل الفرد فى التخلى عن ذاته أو دنياه المباشرة حتى يصير عالميًا ويرتقى إلى الجوهر، وفعل المطلق أو الفكرة المجردة التى تتعين باندماجها فى الفرد فتصبح مدنية. من ثم، فالمدنية ليست إلا استحضارًا للجوهر؛ أى لعالم القيم من خلال الأفراد. أما "الهو" فإنه لا يستطيع إدراك ذاته عبر المدنية مباشرة، كما كان الأمر فى عالم العقيدة والروح المباشرة. بل على النقيض من ذلك، إن "الهو" لم يعد يدرك ذاته إلا من خلال صورته السلبية المناقضة لحقيقته. ذلك أن إدراك الذات وإدراك الموضوع

أو العالم الظاهرى لا يتطابقان البتة فى عالم المدنية إذ أن انبثاق المطلق عبر "الهو" لن يتم هنا إلا فى صورة مجموعة متعاقبة من اللحظات المتعارضة، كما أن السلبية ستتفجر من جراء تحلل الروح العالمية إلى حشدٍ من النزعات الفردية التى تزدهر حينما تبسط مفاهيم الثروة المادية سلطانها على مقاليد الدولة فى فرنسا إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر، أى حينما يعمل الفرد على استبدال الغايات العامة بمصلحته الشخصية كما لو أن شعوره المتحرر قد استأثر بالجوهر لنفسه دون غيره. إلا أن الشعور لا يستطيع، مع ذلك، التخلص من شقائه إذ أنه لا يتحقق تمامًا من طبيعة إدراكه لذاته بسبب نزعته المتزايدة إلى خلط ما هو لذاته مع الموجود-فى-ذاته، وعجزه عن التمييز بين الجزئى والكلى أو الذاتى والموضوعى. يقول هيجل:

«إن الخير هو تطابق الواقع الموضوعى مع وعى الذات، والشر هو فقدان هذا التطابق. من ثم يصبح كل ما هو خير أو شر بالنسبة لهذا الوعى خيرًا أو شرًا فى ذاته، فلقد أضحى هذا الأخير الوسط الذى تتحد فيه لحظتا الوجود-فى-ذاته والوجود-لذاته»[٢٧].

أضف إلى ذلك أنه بتطور الثروة فى قلب عالم المدنية، فإن مفاهيم الخير والشر تنقلب رأسًا على عقب، فالخير بعد أن كان موجودًا-فى-ذاته أصبح موجودًا لذاته، على عكس حركة الشر التى أصبحت موجودًا فى ذاته. ولما كان الشر هو اللامتطابق، بصفة

متعاظمة، مع حياة الشعور، فإن ماهية الذات لم تعد إلا دربًا من دروب تموضعها واغترابها، بدلاً من أن تكون سبيلاً لتحررها وتضوعها. ومع ذلك، فإن "الشعور الدنئ" لا يدرك هذا التموضع على حقيقته، إذ أنه يحس به فى صورة تمرد، بينما يقوم "الشعور النبيل"، الذى مازال محافظًا على إحساسه بمبادئ الشرف بالتخلى عن ذاته والتضحية بها فى سبيل الدولة أو الموجود-فى-ذاته. ولاشك أن الشعور النبيل فى تضحيته هذه بكل ما هو فردى ومباشر لا يفعل شيئًا أكثر من تطابقه مع جوهره، وتأكيد ما يسميه هيجل "بطولة الخدمة الصامتة". إلا أنه حينما تبدأ سلطة الدولة فى التفرد، خاصة ابتداء من حكم لويس الرابع عشر (الدولة هى أنا)، فإن الشعور النبيل يكون قد تجاوز جوهره إلى ما يسميه الفيلسوف "بطولة التملق". من ثم لم تعد تضحيته موجهة إلى الموجود -فى ذاته- وإنما إلى الموجود لذاته. وهو بفقدانه لتطابقه مع ماهيته، لن يستطيع، بعد الآن، التميز عن الشعور الدنئ؛ إذ أنه فقد التحامه بعالمية الفكرة وامتلأ بالامتنان للثروة وبالعرفان لصاحبها. أضف إلى ذلك أن الموجود لذاته سيغترب -لا محالة- فى الثروة، لأن إدراك الذات لنفسها لن يتم إلا من الظاهر وكأنها تخص الغير، وكانها خاضعة لصدفة اللحظة أو النزوة، ومرتبطة، بشكل أو آخر، بأتفه الظروف وأبعدها عن الأهمية والجدوى.(٢٨)

هكذا تتشيّأ الـذات وتغـترب كليـة. وفـى قلـب هـذا الاغـتراب وانسلاخ الذات عن مركزهـا يتحلـل كـل شـىء: «تتحلـل الاسـتمرارية والعالمية ويتحلل كل ما نسميه قانونًا أو خيرًا أو حقًا، يتحلل كـل ذلـك ويتردى فى الهاوية»(٢٩). كما ينبثق، فى الوقت نفسـه، خطـاب الجنـون ليستقر فى مكانه من الفجوة، حيث يمحى نهائيًا كل تعارض بين الشعور النبيل والشعور الدنئ.

ويميز هيجل فى هذا الخطاب بـين مـا يسـميه "الضمـير المحسـن" و"الضمير المتلقى للإحسان". أما الضمير الأول، فليس فى مقدوره بلوغ جوهر الفكرة حتى ولو تجـاوز فرديـة المتعـة الواهبـة، لأن «عطـاءه ليـس مجردًا من الأنانية والخصوصيـة، وليـس تعبـيرًا تلقائيًـا منزهًـا عـن الغـرض والهوى بقدر ما هو "فعل مدرك لذاته". ومن ثم، فهو شعور مستقل ومستبد، لا يقل دناءة عن الذى يقع عليه الإحسان. إنـه شـعور مغـرور يتغافل عـن الثـورة النفسـية للآخـر الـذى يريـد اكتسـابه بفضـل وحبـة، متناسيًا أنه يحرره بذلك من كـل قيـد والـتزام، ويهـدم لديـه كـل شـعور بالوفاء والولاء»(٣٠).

أما الضمـير الدنـئ، المتقبـل للإحسـان، فإنـه إذ يسـتخدم اللغـة كأداة لتملق السلطة المتفردة فإنما يستخدمها حيال الثروة فى صورة ريـاء خسيس، فاللغة لم تعد تعبر هنا عن جوهرهـا الأصيـل وإنمـا عـن الجوهـر المهجور: إنها تصير لغوًا وثرثـرة فارغـة، فهـى لم تعـد تهـدف إلى إطـراء

الموجود–فى–ذاته (القيم)، وإنما تسعى لإرضاء غرورها بالثناء على الموجود–لذاته. وإذا كانت اللغة بعامة لا تستطيع، فى هذه المرحلة التاريخية، التعبير بصفة كاملة عن اتحاد العالمية بالفردية، فإنها –لاشك– تستطيع التعبير عن التمزق الذى يتم فى قلب الذات ويحولها إلى عالم الشيئية. يقول هيجل:

«إن لغة التمزق هى اللغة التامة والروح الصادقة لكل ما هو موجود فى عالم المدنية، إذ أن وعى الذات بنفسها، فى انتمائها لهذه الثورة الرافضة لرفضها، إنما هو عين تطابقها التام والتلقائى مع ذاتها فى قلب التمزق المطلق»(٣١).

على هذا النحو، حينما تعى الذات ظاهرية إدراكها لنفسها، كما لو أنها تدرك نفسها فى صورة الآخر، فإنها تتحول إلى مدنية خالصة وفساد عام. وكل شىء يصبح، بالنسبة لها، تصنعًا ورياءً، إذ أنها لم تعد مكانًا لاتحاد الجوهر بالوجود أو التقاء الروح العالمية بالفردية نظرًا لكونها، هى نفسها، موضوعًا خارجًا على كيانها. كذلك يفسد الخير والشر تجاهها بسبب تغلب المعيار الظاهرى وسيطرة الشكلية والحرفية على الروح والمضمون: من ثم يقول هيجل: «كل شىء، وفقًا لظاهره، سواء، فهو نقيض لما هو–لذاته، وما هو–لذاته ليس مطابقًا لحقيقته، بل مخالفًا لما يريد أن يكون»(٣٢).

لا غرابة إذن أن يتحقق وفقًا للفيلسوف هـذا المنحى الظـاهرى فى شخصية "ابن أخ رامو" الذى يجمع فى حياته العملية بـين كـل ألـوان المتناقضات؛ فهو التحقق الحـر لكـل أشـكال الذاتيـة المتطرفـة، وهـو فـى خطابه المتناقض «لسان حال الكلام فى عالميته، وفى حكمه المدمـر لكـل شيء»(٣٣). إن هذه الشخصية لتعبر إذن خير تعبير عن واقع "الروح" فى عـالم المدنيـة الشـكلية إذا قورنـت بضمـير الفيلسـوف المعـذب ووجدانـه الممزق حسرة ومرارة على انهيار القيم والمبادئ، الذى إن دل على شىء، فإنما يدل -قبل ضياع المجنون- على ضياع عصره واغترابه المهين.

لا جرم أن يكون الحق، أمام القوة الجدلية الوثابة لهذه الشخصية باهتًا وضعيفًا لا إغـراء فيـه ولا بريـق. فهـو لم يعـد يوجـد، فـى أحسـن الظروف وأفضلها بالنسبة للشعور النبيل، إلا شـتيتًا نـادرًا نـدرة النفـوس الطيبة المخلصة. إلا أن هذه القوة المقوضـة لـروح المدنيـة سـوف تنتهـى -لا محالة- بالانقلاب على نفسـها حينمـا تصـل إلى قمـة الخـواء فـترتفع بتفاهة الأشياء وضحالة الواقع المباشر إلى مستوى العالمية. فالذات المغتربة حينما تصل ها هنا إلى قمة العالمية سرعان ما ترتـد علـى نفسـها وتـدرك طبيعتها الذاتية المحدودة، فهى وإن استطاعت الحكم على المطلق فى لحظـة من لحظات التطور، لحظة التناقض والفساد، لا تستطيع إدراك المطلق فـى كليتـه أو شمولـه، إذ أنهـا لم تنفـذ لحظـة إلى ماهيتـه إلا خـلال التمـزق والضياع الذى تمثلت فيهما خير تمثيل. وهى لا تكاد تعى هذه اللحظـة،

لحظة توحيد الأضداد التى تجمعت فيها حتى تعى حقيقتها المرة: وهى أن هذا التمزق هو تمزقها الذاتى وليس تمزق الروح أو المطلق.[٣٤]

على هذا النحو، تتضح لنا قصة "رامو" بجلاء: إنها تمثل قمة الاغتراب بالنسبة للعقل الغربى، وهو العقل الذى يرتبط أنطولوجيًا، بالنسبة لهيجل، بعالم القيم الأرستقراطية[٣٥]: فالقيم الأرستقراطية تنحدر فعلاً فى بدايات العصر الحديث، عصر المدنية الشكلية، حيث تسود سلطة الحاكم الفردى المستبد وتسود القيم النفعية مع قيام المجتمع البرجوازى. من ثم نرى أن القيم المادية الجديدة ترد الإنسان إلى فعاليته الخارجية، وتؤسس أنطولوجيتها الجديدة لا على مضمون الفعل وتقديره فى ذاته، وإنما على الشكل والظاهر. من هنا تبدأ الشكلية فى اكتساب كثافة الوجود، إلا أنها فى النهاية لن تستطيع تجاوز حدود طبيعتها إلا وهى -فى هذه المرحلة التاريخية التى تنتهى بالثورة الفرنسية- الصورة الممسوخة التى تقدمها لنا شخصية "المجنون" فى حوار الفيلسوف والمجنون.

وباختصار، إن تمزق الضمير يتمثل فى انفصامه إلى ماهية ووجود، وباطن وظاهر، ولاشك أن هذا الانفصام، بالنسبة لفيلسوف المثالية الأرستقراطية، هو مصدر شقاء الضمير الغربى. لذلك يعمل هيجل جاهدًا على رفض منظور الثنائية الكانطية التى تعجز، فى نظره، عن التوفيق بين الطبيعة فى استقلاليتها وبين شعور الإلزام الخلقى، ويقدم

لنا منظوره الخاص القائم على الشمولية والكمون. إن هذا المنظور، القائم على الشمولية الحية والتناسق البديع بين الروح المتمثلة فى الذات الحرة أو الإرادة، وبين العالم، يسمح فى نهاية المطاف للعقل، الذى ارتقى خلال مرحلة استقلاليته الجديدة إلى مرتبة وعيه ومعرفته بذاته، أن يصل إلى أسمى درجات التحرر، فهو من الآن فصاعدًا الذات الصانعة للتاريخ، وذلك بالقدر الذى استطاع فيه تجاوز ثنائيته القديمة بين الذات والموضوع وتفهم الطابع الشمولى الذى لا يتجزأ لحريته: أى أن حرية الإنسان لا تتحقق فعلاً إلا بالقدر الذى تتحقق فيه حرية الآخرين.(٣٦)

إلا أن الوضع لم يكن على هذا النحو تمامًا، أى لم يكن قائمًا على الحرية بهذا المعنى، خلال عصر التنوير، فلقد سيطرت على المجتمع حينئذ، وفقًا لكلام المعتوه "رامو"، طبقتان متعارضتان: طبقة السادة المستبدين من جهة، وطبقة العبيد من المستضعفين من جهة أخرى. من ثم، فإن الحرية لم تكن إلا كلمة جوفاء تتحرك بها الأشداق وتلوكها الألسنة، أو وهمًا يتألق كبريق السراب على صفحة الأشياء الزائفة.

فى هذا العالم المغلوط، حيث استشرت العلاقات المادية الخالصة وطغت المفاهيم النفعية والعملية، تقلص الإنسان إلى مرتبة السلعة التى تباع وتشترى، وتقوقع فى وظيفته الدنيا، وظيفة الأداة التى ينبذها الناس بعيدًا حينما يكونون قد استنفدوا أغراضهم منها. وفى هذا المجتمع، الذى لا قيمة للإنسان فيه إلا بفعاليته الظاهرة وقدرته على الحركة والإنجاز،

صار الفقير، أو قل الإنسان المدفوع إلى الفقر، مسخة خالصة. فكل شيء فى هذه الدنيا، دنيا الثروة والجاه، قد أصبح مظهريًا إلى درجة الفجاجة والتشويه: القيم قد فُرغت من مضامينها، والفكر تقطعت أسبابه وغاياته السامية حتى أضحى تمثيلية الفكر ومهزلته الصارخة. أرأيت إلى هذا المجنون كيف يصور لنا قضية الحكم على الأشياء، إنه يعدد مظاهرها الخارجية، وكأننا به أمام مجموعة من الإشارات والحركات التى تقدم لنا فى عرض هزلى ملىء بالمرارة والسخرية. يقول المعتوه فى حواره مع الفيلسوف:

«لا يجدر بنا أن نويد دائمًا بالطريقة نفسها، فذلك يدعو إلى الرتابة، كما قد يبدو نوعًا من الزيف، كما أننا سوف نفقد بريقنا. وليس هناك من خلاص إلا فى حسن التقدير وخصوبة الابتكار: علينا أن نعرف كيف نعد وأين نضع النبرات القوية الحاسمة، وأن نستغل الفرصة أو اللحظة الملائمة، مثلاً حينما تتوزع العواطف، ويحتدم الشجار إلى درجة من الصخب لا تكاد تسمع فيها أحدًا، أو حينما يتكلم المجتمعون فى آن واحد. عليك، حينئذ، أن تكون على انفراد، وفى أبعد زاوية ممكنة من البيت عن ساحة المعركة، وعليك، بعد أن تكون قد مهدت لثورتك بصمت طويل، أن تنقض فجأة على الجمع كوقع القنبلة المدوية على جماعة المتنازعين. إننى لا أجد لى بديلاً فى هذا الفن. ولكنى أبرز كذلك، وإلى حد الاندهاش فى نقيض ذلك، إذ أن لى عددًا من النبرات

الخافتة التى أقرنها بابتسامة، ومجموعة متنوعة من تعبيرات التـأييد يدخـل فيها الأنف والفم تارة، وتلعب فيها دورها الأعين والجبـين تـارة أخـرى، كما أن لى مرونة أضلاع، وطريقة فى ثنـى السلسـلة الفقريـة، وفـى هـز الأكتاف خفضًا ورفعًا، ومـد الأصـابع، وإحنـاء الـرأس وغـض الطـرف، وإظهار الدهشة والذهول كما لو أننـى أسمـع صوتًـا ملائكيًـا يتـنزل مـن السماء»[٣٧].

لاشك أن هذا الحكم الظاهرى، الذى يذكرنـا بمحاكـاة القـرود لبنى الإنسان، ليس إلا الصورة الصادقة، البالغة التعبير والتأثير للإنســان– الشىء. ألم يكن يقول المعتـوه عـن سـادته بـأنهم: «يصنعـون بـه ومعـه وأمامه كل ما يريدون»[٣٨]. لقـد كـان هـذا الشـقى البـائس فـى مرتبـة الأشياء لاعتبارات عدة: أهمهـا لكونـه معتوهًـا وطفيليًـا وفقـيرًا. إلا أن جنونه لم يكن له على الإطلاق إطباق المرض العقلى المحكم أو كثافة العلة الباثولوجية التى لا تقبل لنظرة الطبيـب شـريكًا. إن جنـون هـذا الرجـل كان أبعد ما يكون صلة بالوجود الإيجابى لهذا المرض، بل علـى العكـس، لقد كــان جنونـه سـلبًا خالصًـا، ومـن ثـم مـرآة بالغـة الشـفافية لمجتمعـه وعصره. لقد كان جنونه وليد هذا الجنون العام الـذى كـان يدفـع أبنـاء عصره إلى التكالب على الثراء، وذلك إلى الدرجة "الجنونيـة" التى تـنزع إلى تملك الجنون نفسه. ألا يقول المعتـوه لغريمـه الفيلسـوف فـى حكمـة مذهلة:

«لقد وُجِدَت، ولعهد طويل، شخصية المجنون الرسمية، ولكن لم توجد، فى أى عهد، شخصية العاقل. إننى المجنون الذى يخص السيد برتان وكثيرين غيره، قد أكون مجنونك فى هذه اللحظة، أو قد تكون أنت مجنونى. إن العاقل من ليس له مجنون قط، فالذى له مجنون ليس بعاقل، وإذا لم يكن عاقلاً فهو مجنون»(٣٩).

بيد أن العقل ينتهى، للأسف، فى لعبة الملكية هذه -وما هى إلا الحركة الرمزية البالغة الدلالة لمجتمع لا يستطيع إدراك كنهه إلا فى صورة الملكية- بالوقوع فى حبائل لعبته وبالضياع. إذ أن حب الملكية إلى حد الهوس الذى يدفع إلى تملك المجنون -أى الإنسان فى واقع الأمر- إنما هو تحقيق لروح الثروة فى أقصى أشكالها الممسوخة، وهى وصول الإنسان فى حبه للتملك إلى جنون التملك.

إن قلب الأوضاع المتحقق ها هنا فى أبلغ دلالاته الرمزية، والذى تسمح الومضات الهيجلية بإدراكه عبر تعين الفكرة فى مسارها التاريخى، لأكثف مضمونًا لو أثريناه بإلحاقه بالمنظور المعرفى الذى حدده لنا فوكو فى دراسته لتاريخ الجنون(٤٠). فلقد حاول فوكو أن يرسم لنا من خلال منحنى التموضع الذى تشكلت من خلاله حياة العقل أثر اللحظة التى تم فيها استبعاد الجنون وإقصاؤه فى صورة السلبية المطلقة والفراغ التام؛ الأمر الذى كشف له، بعد حركة العزل التى تمت فى القرن السابع عشر، أن الجنون قد عاود الظهور، خلال القرن التالى،

وفى داخل مجال العقل نفسه، ولكن ليس ليختلط به، كما كان الأمر فى السابق، وإنما ليُكَرَّس لخدمته.

إن الجنون يبرز خلال القرن الثامن عشر، فى شكل من أشكال الغائية -هذا الغياب أو الوجود المطلق سواءً بسواء- التى يرتكز عليها كل نظام وتقوم كل حكمة. وإذا كان هذا الجنون يصعب إدراكه فى ماهيته بصورة عامة، إلا أنه من السهل إدراكه من خلال تحديد سمات المجنون، أو الآخر على الوجه الأكمل.[٤١] ومع ذلك إذا كان شعورنا بالآخر يتم فى القرن السابع عشر من خلال المعرفة اليقينية للذات (الكوجيتو الديكارتى)، فإن حركة الشعور تتحدد، إبان القرن الثامن عشر الذى يتحول إلى أرضية معرفية ظاهرية وموضوعية، من خلال حقل خارجى يبرز فيه المجنون فى صورة المغايرة التامة: إن المجنون هو الآخر.

على ضوء هذا المنظور الجديد، تستبعد الذات عن الجنون، وتتأكد عقلانية العقل بما لا يقبل اللبس، إذ لا يعقل أن أعى ذاتى وأكون مجنونًا، أو أفكر وأكون مجنونًا، كما يكتسب المجنون أو الآخر، فى الوقت نفسه، قيمة موضوعية خارجة عن الذات العارفة. من ثم يدخل الجنون فى حبائل العقلانية الجديدة، التى تقلد العلوم التجريبية الصاعدة فى فصلها للذات عن الموضوع، ولا يعود -كما فى التجربة الأولى- مجرد منافاة لإيجابية العقل أو مجرد ظلال تتعارض مع نوره.

لقد أصبح الجنون، منذ هذه اللحظة، خارج مجال العقل تمامًا كشخصية الآخر التى تنحرف عن القاعدة السوية، ولكنها تخضع، مع ذلك، لحكم العقل، لأن هذا الأخير يظل الذات العارفة[٤٢]. ويتم عادة حكم العقل على الجنون، فى عصر التنوير بوساطة طريقتين: طريقة معيارية، وهى قياس الجنون كظاهرة انحرافية بالنسبة للسوية التى كثيرًا ما تدخل فى تحديدها مبادئ أيديولوجية، وطريقة موضوعية تقوم على تحويل السلبية القديمة للجنون، القائمة على سمات المغايرة، إلى إيجابية. يقول لنا فوكو بشأن هذه السلبية الخلقية للجنون:

«هذه السلبية لم تعد تشكل شيئًا آخر غير الإيجابية التى يمكن معرفتها عنه: إذ أن الهوة النقدية والانفعالية التى فجرها الرفض وعدم التعرف والخواء الشخصى أصبحت هى المجال الذى سوف تنبثق فيه بهدوء السمات التى سوف تتشكل منها رويدًا رويدًا حقيقة إيجابية»[٤٣].

وليست هذه الإيجابية الجديدة إلا "المحتوى العقلى" للجنون وعقلانيته نفسها، ولكنها عقلانية تختلف جذريًا عن عقلانية العقل لأن عقلانية الجنون تدرك من الخارج على شكل موضوع. وليس من شك فى أن مشروعية فكرة الموضوع، التى توصل إليها مفكرو القرن الثامن عشر، هى شرط لازم لقيام أى علم وضعى، ولتأسيس أية وضعية بصفة عامة. إلا أن وضعية الجنون، وامتدادها إلى حقل العقلانية أو خضوعها

لمنطق الظاهرية، لم تعط جميعًا أية نتائج هامة خلال هذا القـرن، ذلـك أن الجنون قد أدمج -من غير منطق واضح- بالنظام الوضعى والمخطط لكـل الأمراض الممكنة، وبطبيعة باثولوجية لا تقوم علـى الخيـال والهـوى بقـدر ما تقوم على العقل والنظام. غير أن الجنون -للأسف- لا يشـكل، مثـل بقية الأمراض العضوية، حقلاً يسكنه مبدأ العالمية الباثولوجية، فهو مرض ذو طبيعة خاصة، ولا يمكنك -بالتـالى- أن تطالبـه بالاتسـاق مـع نفسـه أو بالتطابق مع أعراضه. إنه يشكل -كما يقول فوكـو-: «هـذا المكـان الخـالى الـذى يصبـح فيـه كـل شـىء ممكنًـا مـاعدا النظـام المنطقـى لهــذا الإمكان»(٤٤).

لا جـرم أن يكـون اسـتعصاء الجنـون علـى إدماجـه بقائمـة التصنيفات المرضيـة العامـة سببًا قويًـا فـى اختلاطـه، مـن جديـد، بعـالم اللاعقل، وهى الإمكانية التى حققتهـا شـخصية "رامـو" أحسـن تحقيـق. إلا أن اختلاط اللاعقل بالجنون ينبئنا، هذه المرة، بفراقهما القادم إلى غـير رجعـة: فـاللاعقل سـوف يقودنـا مباشـرة إلى هيلدرلـين ونيتشـة وأرتـو، أما الجنـون فسـيلقينا فـى هاويـة الأمـراض العقليـة حيـث يخيـم الصمـت الرهيب.

إن اختلاط الجنون بالعقل، مـرة أخـرى، فـى شـخصية المعتـوه، يعنى قدرة اللاعقل على إدراك الحقيقة من جديد. إذ، كما يقول فوكو: «إن إمكانية السؤال عن العقل تتولد من قاع اللاعقل نفسه، كما تتوفـر،

من جديد، إمكانية إدراك ماهية الوجود من خلال هذيان يجمع، فى صورة وهم موازٍ للحقيقة، بين وجود الواقع ولا وجوده»[٤٥].

إلا أن الحقيقة، التى يدركها المجنون فى هذيانه، تتجاوز هنا بكثير "تفاهة البشر الجنونية" التى يتحدث عنها الكاتب، إذ أن هذه الحقيقة، النابعة من أعماق التمزق الذى يصيب الإنسان الضائع، ومن أغوار لغة الهذيان المعكوسة وأوهام اليقظة، لتشكل أكثر الظروف ملاءمة لقيام بمجتمع الظلم ونقيضه الحى. كما أن الوهم الذى يدركه المجنون ببصيرته المغتربة ليس إلا الصورة السرابية البراقة للحقيقة. إنه هذا الوجود للفراغ الذى يملأ عالم العجز، ويعبر عن نفسه أفضل تعبير فى خطاب الرغبة التى لا تعجز، وهى فى قمة تأثرها الدرامى وتلذذها بالهبوط إلى أرخص ألوان التهكم، عن هز قلوبنا وإثارة عواطفنا بالإشارة إلى المساواة:

«الفيلسوف: إنى أخشى ألا تصبح غنيًا قط

المعتوه: وأنا عندى شك فى ذلك.

الفيلسوف: ولكن إذا حدث العكس، ماذا كنت ستفعل؟

المعتوه: كنت سأصير مثل جميع المتسولين الذين أثروا، كنت سأصير أكبر بذىء رآه الناس حتى الآن. حينئذ كنت سأتذكر ما عانيته من الذين آذونى، وكنت سأرد إليهم

بعناية، كل الإهانات التى وجهوها إلىّ. إننى أحب أن يثنى على الناس، وسوف يثنون علىّ. سوف أستأجر كل جماعات المحتسب "فيلمور" وسوف أقول لهم، كما قالوا لى: هيا، أيها الأوغاد، ادخلوا البهجة على نفسى، وسوف يدخلونها، وسأقول مزقوا سمعة الناس الشرفاء وسوف يمزقونها، إذا كان مازال هناك شرفاء، ثم سوف نحصل على المتعة، وحينما سنصل إلى حد الثمالة، سوف نتساوى فى النداء، وسوف ننسج الحكايات، وسوف تكون لنا كل صنوف العيوب، والرذائل. كم سيكون هذا لذيذًا!»(٤٦).

إلا أن المساواة، التى يوحى بها هذا النص، ليست للأسف إلا ثمرة من ثمار السكر وهذيانه الذى يدفعنا إلى الانزلاق، من غير وعى، من لهجة الأمر والنهى إلى لهجة الندية، من ثم فدعوى المساواة، التى نقع عليها هنا، هى أشبه بحلم عامر بالأمل، ولكنه مجرد حلم أو وهم برّاق سرعان ما يردنا إلى عالم النقص الأول أو إلى الفوارق الجذرية التى يغرسها التاريخ فى قلب الطبيعة. على هذا النحو لا تعدو المساواة، حينما تردنا عبر أحلام البائسين والضائعين إلى قاعدة الظلم الأولى، التى يقوم عليها مجتمع الثروة، أن تكون ضربًا من الخبل والجنون. فهى أشبه ما يكون، فى هذه الحال، بحلم العبد الأخرق عن الحرية، وبسخرية الأقدار المريرة حينما لا يتورع الطفيلى البائس، فى تعطشه للحرية

والعدالة، عن تبنى أحكام النظام المستغلة ونسخ مبادئها الهدامة. من هنا نقرأ فى حوار ديدرو:

«المعتوه: كنت فى السابق أسرق أموال تلاميذى، نعم كنت أسرقها، هذا شيء مؤكد. أما الآن، فإنى أكسب هذه الأموال، على الأقل، مثل الآخرين.

الفيلسوف: وهل كنت تسرقها من غير أن يؤنبك ضميرك؟

المعتوه: أجل من غير تأنيب ضمير. يقال إنه إذا سرق لص زميله، ضحكت الشياطين. إن أهالى التلاميذ كانوا يغصون بثرواتهم المكتسبة، مكتسبة الله يعلم كيف. لقد كانوا من رجال الحاشية ومن رجال المال والأعمال والبنوك وكبار التجار. إننى كنت أساعدهم، ومعى شرذمة من الصعاليك الذين يستخدمونهم مثلى، على رد هذه الأموال. فإذا كانت كل الأنواع تتصارع فى الطبيعة، فإن كل الأوساط تتقاتل فى المجتمع. إننا كنا نقيم العدالة على طريقتنا، من غير تدخل القانون».[٤٧]

ليس من شك فى أن حلمك، على هذا النحو، بنوع من المساواة الوهمية، أو بضرب من العدالة المقلوبة، إن صح هذا القول، ليس فى وسعه إلا أن يؤكد الطبيعة الاستغلالية للنظام المستغل، وأن يعمق طبيعة المجنون المغتربة والداعية إلى الاغتراب على السواء. إذ ليس من شك

فى أن طبيعة المجنون مغتربة بالقدر الذى تشكل فيه نتاجًا للحتمية الاجتماعية، الأمر الذى تؤكده صرخات المسكين: «وثم البؤس، إن صوت الضمير والشرف لجد ضعيف حينما تصرخ الأحشاء»(٤٨)، ودافعة إلى الاغتراب بالقدر الذى تتبنى فيه هذه الطبيعة نظام المجتمع الفاسد وتعمل على تكاثر رذائله التى تتعيش منها، وتغذى اغترابها بها فى الوقت نفسه. أترى إلى هذا المجنون وما يقوله لنا فى منطقه المغلوط:

«ومادمت أستطيع بناء سعادتى على رذائل تتلاءم مع طبيعتى، رذائل اكتسبتها من غير مجهود، وأحتفظ بها من غير عناء، وتتفق مع أخلاق أمتى، وترضى ذوق أرباب نعمتى، بل وأشبه باحتياجاتهم الخاصة من هذه الفضائل التى تضايقهم، والتى يلقون عليها اللوم صباح مساء، أليس من الغريب أن أقوم بتعذيب نفسى، كما لو كان قد حُكم علىّ بالشقاء الأبدى لأغير من شخصيتى وأزودها بطباع غريبة عليها، طباع قيمة لا جدال، ولكنها طباع سوف تكلفنى كثيرًا حتى أكتسبها وأمارسها، ولن تقودنى إلى أى شىء، وربما إلى أقل من شىء لو انسقت وراء هجاء الأثرياء الذين يحتاج إليهم أمثالى من المتسكعين لكسب قوتهم»(٤٩).

هكذا ترتسم أمامنا هذه الدائرة الخبيثة، حيث يردنا الإنسان المغترب إلى المجتمع الذى تسبب فى اغترابه، ويردنا المجتمع المريض بدوره إلى نتاجه المرضى، وهو الإنسان الضائع. إلا أن شخصية الطفيلى-المعتوه

تفقد، على هذا النحو، جاذبيتها كقوة قارضة لتصبح مجرد صورة هزلية ممسوخة لمجتمع العصر. بل إن الصورة التى يقدمها لنا ديدرو فى هذا النص، لا تعدو كونها مسخًا لعالمين: عالم الأثرياء برذائلهم المعروفة، وعالم البؤساء والمعدمين بآثارهم الموسفة. من ثم، حينما يعكس لنا "رامو" بطريقته المضخمة، وهى أساس فن التشويه، مجتمع الأثرياء، إنما يعبر عن الثنائية الخبيثة التى يقوم عليها فن النفاق والرياء، كما أنه يقدم لنا، فى الوقت نفسه، الصورة المصطنعة الزائفة للانتهازية والوصولية. إن فن القناع أو النفاق موجود فى كل حركة من حركات المعتوه: فى حركة الممثل الذى يحسن، ببراعة لا نظير لها، إظهار عكس ما يبطن؛ وفى إيقاع الحياة الزاحفة المطاطة التى تضفى على شخصية الطفيلى طابعه الطيع المتلون؛ وأخيرًا فى الأدوار الملتوية التى تعتمد على الالتباس والتمويه. فلنستمع إليه وهو يشرح للفيلسوف إحدى اختراعاته الفنية:

«إن حركة إظهار الإعجاب بواسطة الظهر، التى حدثتك عنها، من ابتكاراتى الخاصة، وإن كان بعض الحاسدين قد ينازعوننى إياها. إننى أعتقد أنها قد استخدمت من قبل، ولكن من ذا الذى أحس كم هى ملائمة للاستهزاء سرًا من الشخص الوقح الذى نبدى له الإعجاب»(٥٠).

من هنا كان غموض الفعل مرادفًا لصدع يتم فى قلب الوجود المستتب، وعلامة على ولوج بذور الالتباس والخلاف فى عالم التجانس والوفاق. وليس من شك، فى أن هذا الموقف الغائم هو ما يسمح

بتسرب مبادئ الاستثناء، ثم سيطرة الحالات الخاصة على القواعد العامة للاستغلال. يقول "رامو" فى هذا الصدد:

«والحاكم والوزير ورجال المال والإدارة والجيش والأديب والمحامى والنائب العام والتاجر والمشتغل بالبنوك والصانع وأستاذ الغناء والرقص، لا أشك فى أنهم جميعًا من الشرفاء، على الرغم من أن سلوكهم قد ينحرف فى بعض النقاط عن الضمير العام ولربما كان مليئًا بالاستثناءات الخلقية. إذ أنه كلما كانت مؤسسات المجتمع راسخة فى القدم كلما كثرت الاستثناءات، وكما يقال: قدر الرجال هو الذى يصنع قدر المهنة، وبالعكس كما رأينا مؤخرًا إذ أن قدر المهنة هو الذى يصنع قدر الرجل من ثم كان علينا أن نستغل المهنة بقدر المستطاع»[٥١].

ولما كان الفعل يفقد، على هذا النحو، قيمته الذاتية، ويتحول، بعد قلب المعايير وضياع القيم، من وسيلة إلى غاية، فإن كل شىء فى الحياة يصبح صوريًا بحتًا، وتتغلب المظاهر البراقة على كل أصالة وطهارة. هات ما عندك أيها المجنون العاقل:

«قالوا بأن السمعة الطيبة أفضل من حزام ذهبى، ومع ذلك، فليس كل منه له سمعة طيبة يملك حزامًا من ذهب، وإننى لأرى اليوم من يملك حزامًا من ذهب لا يعانى قط من نقصان السمعة»[٥٢].

هكذا لا تستطيع أية قيمة الصمود أمام بريق الثروة، إذ أن الفضيلة والأخلاق لم تعودا فى العالم الجديد، حيث المال أساس الكيان

الاجتماعى ومصدر القيم، إلا وهمًا خالصًا. فلا عجب فى أن يكون "رامو" الفاسد البذىء صورة ممسوخة، ولكنها أمينة، للأوساط الاجتماعية الصاعدة:

«أنت لا تشك فى أننى أمثل، فى هذه اللحظة، الغالبية العظمى من أهل المدينة والحاشية. إن أثرياء البلد إما أنهم قد صارحوا أنفسهم أو أنهم لم يصارحوها بالأشياء نفسها التى أبحث لك بها. إلا أن المؤكد هو أن الحياة التى سأعيشها بدلاً منهم تمثلهم تمامًا. هذا فى الوقت الذى ذهبتم فيه، أنتم الآخرون، إلى حد الاعتقاد بأن السعادة قد خلقت للجميع، وياله من تصور غريب!»(٥٣).

وأنى للسعادة، فى عالم الاغتراب وضياع الإنسان، أن تعم الناس جميعًا، فحيث تسود روح المنفعة وتتفشى أنانية الفرد، لا يستطيع الإنسان أن يأتلف إلى أخيه الإنسان، أو أن يرفع الحواجز التى تقوم بينه وبين بنى جنسه. من ثم تتحطم الذات المطمئنة، ويفقد الشعور المؤمن مطابقته لنفسه، واتساق وسائله مع غاياته، كما تتبلبل الأمور، وتضطرب القيم والمبادئ مع انبثاق الشعور الدنىء واغترابه فى صورة الآخر. وليس من شك، فى أن بلوغ هذا الشعور المهترئ إلى مستوى التعبير عن نفسه، عبر خطاب الجنون عند ديدرو، ليعد قمة التدهور والانحطاط فى حضارة العصر. إلا أن ديدرو، على الرغم من عبقريته الفذة، لم يستطع أن يتجاوز، كما يمكن أن يقال، ضمير عصره. لذلك

نراه، فى اغترابه هو نفسه فى صورة الحتمية والموضوعية اللتين رسمتهما له معارف وعلوم عصره، يطرح قضية الجنون ضمن إشكالية طبيعية غير مدرك للخلفية الأيديولوجية التى تطمسها -بالضرورة- كل المفاهيم التى تقوم على أرضية طبيعية.

يقول المعتوه: «إذا كانت الشهوة هى إحدى صفات الطبيعة، فإننى أعود دائمًا إلى الشهوة، وإلى إحساسى المباشر، من ثم أرى أنه ليس من حسن النظام ألا يجد الإنسان زاده اليومى، بينما، اللعنة على شيطان الاقتصاد، يغص أناس بما عندهم من فائض، ولا يجد آخرون، لهم معدة ملحة مثلهم وجوع متجدد مثلهم، ما يضعونه تحت الضرس»[٥٤].

إن الطبيعة -لاشك- ضرب من التطور الخبيث الذى يسمح بتجاوز الأبعاد الواقعية لقضية البؤس، ويسمح بطرح قضية الاغتراب والضياع فى حدود الحتمية البيولوجية. كما أن الطبيعة باستبعادها لصيرورة التاريخ وحركته المحررة، تضفى على مجتمع الظلم والفساد طابع الثبات والسوية إلى درجة أن المعتوه نفسه، هذه السلبية الخالصة، يعتقد بوصوله، فى نهاية المطاف، إلى مرتبة الكينونة الكاملة، والحقيقة المتمتعة بكل كثافة الوجود الفعلى وركائز الهوية الثابتة. من ثم نراه يقول للفيلسوف فى لهجة ساخرة:

«ألا ترى حقًا أننى دومًا كما أنا لا أتغير»[٥٥].

هكذا تبقى، فى هذه الحلقة الخبيثة من التمزق والضياع، أطرافُ التناقض والصراع كما هى، ثابتة لا تتحرك. فهى على الرغم من المواجهة المأسوية التى تربط بينها، لم تدخل فى صراع فعلى، ولم تنتظم فى عملية من التجاوز المبدع الخلاق. من ثم يردنا "الجنون" على أشلاء شخصية "رامو" وعبر شخصية الفيلسوف المتعاظمة إلى مثالية المنطق العقلى، منطق الفضيلة والأخلاق المجردة، الأمر الذى لا يحررنا بقدر ما يدعم ويثبت هذه الهوة التى تفصل دومًا بيننا وبين جنون الآخر. بعبارة أخرى، إن العقل والجنون لا يلتقيان فى هذا الحوار بقدر ما يحاذى أو يواجه أحدهما الآخر فى علاقة ظاهرية، إن جمعت بينهما فإنما تجمع بين نقيضين فى حلقة من التكامل المحتوم: تكامل العبد وسيده فى عالم الضياع والاغتراب.

هوامش البحث

(1) Michel Foucault, **Histoire de la Folie à L'Age Classique**, Paris, Gallimard, B.H., 1972.

(2) يمكن تعريف الجنون وفقًا لدراسة فوكو عن "المرض العقلى والشخصية" بأنه «مرض لا معنى له إلا فى إطار ثقافة ما». انظر كتابه:

Michel Foucault, **Maladie Mentale et Personnalité**, Paris, P.U.F., 1954, pp. 66-80.

(3) المرجع السابق، ص ص ٣٣-٤٣.

(4) Pierre Jacerme, **La Folie de Sophocle à l'Antipsychiatrie**, Paris, Bordas, 1974, p. 14.

(5) المرجع السابق، ص ص ١٦-١٧.

(6) المرجع السابق، ص ص ١٧-٢٢.

(7) Maud Mannoni, **Le Psychiatre, son "fou" et la Psychanalyse**, Paris, Ed. du Seuil, 1970.

(8) المرجع السابق، ص ١٠.

(9) المرجع السابق، ص ٢٢.

(10) المرجع السابق، ص ٢٣.

(11) A. Artaud, **Van Gogh, Le suicidé de la société**, Paris, 1947, p.10.

(12) Mannoni, **Op. Cit.**, p. 28.

(13) المصدر نفسه، ص٣٥.

(14) Shoshana Felman, **La Folie et la Chose Littéraire**, Paris, Ed. du Seuil, 1978, pp. 37-55.

لقد لفتت نظرنا هذه الباحثة الأمريكية الأصل، إلى العلاقة بين الأدب والجنون حينما برهنت لنا أن محاولة فوكو كتابة تاريخ فلسفي لظاهرة الجنون من منطلق الجنون نفسه، وليس بالحكم عليه من الخارج تعد أمرًا مستحيلاً، لأن "اللوجوس" Logos يتعارض تعارضًا جذريًا مع ماهية الجنون إن كان له ماهية، بينما تكتسب هذه المحاولة نفسها قدرة تعبيرية هائلة وكفاءة تأثيرية أعظم إذا فهمناها على أنها محاولة في أدب الجنون، وذلك لما للأدب من اتصال وثيق بمبدأ "الباثوس" Pathos أو القدرة على إحداث التأثير والانفعال.

(15) Denis Diderot, **Le Neveu de Rameau**, Paris, ed. Sociales, 1972.

(16) عن مقدمة رولان ديسنيه، المرجع السابق، ص ٨٤.

(17) Erasme, **Eloge de la Folie**. 1511.

(18) René Descartes, **Méditations Métaphysiques, Première Méditation**, Paris, Cl. Larousse, p. 30.

(19) D. Diderot, **Le Neveu, Op. Cit.**, p. 50.

(20) المرجع السابق، ص ٩٠.

(21) M. Foucault, **Hist. de la Folie**, p.368.

(22) يقول جيرار دى نرفال فى بداية مؤلفه "اوريليا" متحدثًا عن العالم الخفى الذى يكتشفه بداخله: «كأننى فى نفق غائم يغلفه الضياء رويدًا رويدًا، ثم تنبثق فيه من أعماق الليل والظلام وجوه شاحبة مهيبة كأنما تقطن عالم الأرواح الطاهرة. وتتشكل فى إثر ذلك لوحة، ويضىء إشعاع جديد فى الوقت الذى تتحرك فيه أشباح غريبة: إن عالم الأرواح يفتح أبوابه لنا». انظر:

G, de Nerval, **Aurelia**, Paris, J.Corti, p. 73.

(23) M. Foucault, **Hist. de la Folie**, pp. 372-373.

(24) كانت الفوارق الاجتماعية صارمة فى الرواية الكلاسيكية، أما بالنسبة لرواية القرن الثامن عشر، وعند ديدرو بالذات، فإن القيم الاجتماعية تنقلب رأسًا على عقب. انظر رواية الكاتب:

Jacques Le Fataliste.

(25) Hegel, **La Phénoménologie de l'Esprit**, trad. de J. Hyppolite, Paris, ed. du Seuil, 1947, t. II, p. 80.

(26) المرجع السابق، ص ٥٢ - ٦٢.

(27) المرجع السابق، ص ٦٢.

(28) المرجع السابق، ص ٧٥.

يقول لنا "رامو" بعد حادثة طرده من دار أرباب نعمته «إننى كنت، بالنسبة لهم، رامو الصغير، رامو الوقح، المجنون، الجاهل، الكسول، المهرج، الحيوان المعلوف. ولم تكن أية صفة من هذه الصفات الأليفة تلصق بى حتى أثاب عليها بابتسامة أو مداعبة، أو ضربة خفيفة على الكتفين، وأحيانًا بصفعة أو بركلة أو قطعة من اللحم تلقى لى، أثناء

الوجبات، فى طبقى، أو بشىء من رفع الكلفة خارج الطعام، ولكن من غير أن يترتب على هذه الحرية أية التزامات، فأنا شخص لا يلتزم القوم حياله بشىء، إن الناس تفعل بى ومعى وأمامى كل ما تريد من غير حرج. أف لى، لقد ضيعت كل شىء، من أين لى الآن كل تلك الهدايا الصغيرة، التى كانت تتساقط علىّ كالمطر؟ إننى لكلب كبير حقًا ! لقد فقدت كل شىء لأننى أردت، مرة واحدة فى حياتى، آه لو يعاودنى ذلك مرة أخرى، أن يكون لى، مثل بقية الناس، شىء من رجاحة العقل». انظر:

Diderot, **Le Neveu de Rameau**, p. 104.

(٢٩) **Phénoménologie de l'Esprit**, p. 76.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٧٧.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٧٩.

(٣٣) المرجع نفسه، ص ٧٩.

(٣٤) المرجع نفسه، ص ٨٠-٨٤.

(٣٥) يقول جان هيبوليت فى كتابه المكرس لتفسير ظاهريات الروح عند هيجل:

«فى حوار "ابن أخ رامو" سوف نرى وصفًا للضمير الممزق وللحالة النفسية قبيل الثورة. إذ أن روح المدنية قد ظهر كلية على حقيقته، ولا تخلو مراحل الجدلية الهيجلية من الإشارة إلى التطور التاريخى الفعلى، فالدول الحديثة قد نشأت بدءًا من نظم إقطاعية، و لم تصبح ملكيات إلا بإخضاع النبلاء والإقطاع إلى حد ما، والملكية المطلقة أخيرًا، كما نراها فى فرنسا إبان حكم لويس الرابع عشر، هى المرحلة الأخيرة لهذا التطور، ومؤشر على الانحدار المقبل». انظر:

Jean Hyppolite, **Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit**, Paris, Aubier Montaigne, 1946, 2 vol, t. II, p. 378.

(٣٦) يقول إريك فيل: «إن الحرية لا تكون إيجابية أو فعالة إلا فى الحدود الموضوعية التى تكون فيها، عن وعى أم لا، متعقلة أو عاقلة، فالحرية الفعلية ليست مجرد تعسف فرد، الأمر الذى يستحيل تصوره أو تحقيقه، وإنما هى تقرير للحرية الإنسانية بالقدر الذى

يقبل فيه الإنسان حرية الغير فى إطار جماعة حرة.»

انظر: Eric Weil, **Hegel et L'Etat**, Paris, Vrin 1966, p. 36.

(٣٧) D. Diderot, **Le Neveu de Rameau**, p. 135.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ١٠٤.

(٣٩) المرجع نفسه، ص ١٤٦.

(٤٠) لاحظ فوكو أن ماهية العقل فى حوار "ابن أخ رامو" تتلخص فى ملكيته للجنون أو سيطرته عليه، بينما كانت عند ديكارت فى تطابق هوية العقل مع ذاته، الأمر الذى يستبعد الجنون من مجال العقل تمامًا. انظر: M. Foucault, **Hist. de la Folie**, p.366.

(٤١) مثل هذه الأرضية الفكرية هى التى تسمح بظهور أفكار أو نظرية مثل نظرية لومبروزو عن المجرم والجريمة.

(٤٢) M. Foucault, **Hist. de la Folie**, p. 200.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٢.

(٤٤) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

(٤٥) المرجع نفسه، ص ٣٦٩.

(٤٦) Diderot, **Le Neveu de Rameau**, p. 124.

(٤٧) المرجع نفسه، ص ١٢٣.

(٤٨) المرجع نفسه، ص ٢٠٣.

إن الحتمية الاجتماعية -كما تذهب فرانسواز فيكوز فى المقدمة- سارية كذلك بالنسبة للسادة. فهى وإن كانت تنتج طبيعة البائس أو الطفيلى المغتربة، تنتج كذلك السلطة المولدة للاغتراب إذ أن رجل المال "برتان" يحس عبر المرآة التى يقدمها له "رامو" بالدور الذى يدفعه إليه هذا الأخير إلا أنه -للأسف- لا يملك الحكمة الكافية لمقاومة غواية الاستبداد، التى تمثل أخطر أنواع الغوايات.

(٤٩) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(٥٠) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

(٥٠) المرجع نفسه، ص ١٣٩.
(٥١) المرجع نفسه، ص ١٢١.
(٥٢) المرجع نفسه، ص ١٢٢.
(٥٣) المرجع نفسه، ص ١٢٥.
(٥٤) المرجع نفسه، ص ١٨٦.
(٥٥) المرجع نفسه، ص ١٩٢.

الفهـــرســـت

الصفحة